الأركان الأران الأر الأران ال

اهداءات ۱۰۰۱ لى حسن سعد الدين حجازي الإسكندرية

مرض لفراؤة أفي الطول

تأليف: الكسندركواريه

ترجمة: عبدالمجدد أبوالنجا

مامية: د.أحمد فؤاد الاهوابي

المؤرسة المصرية العسامة المناليفت والأنساء والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة

فهرسس

صفحة						
o	•	•	•	•	•	مفدمة
1	•	•	•	•	•	ــ المحاورة
11	•	•	٠	•	•	١ ـ المحاورة
77	•	٠	٠	•	•	٢ ـ محاورة مينون .
ξ.	•	•	•	•	•	٣ ــ محاورة بروتاجوراس
70	٠	•	•	٠	•	عداورة تيتياتوس المحاورة تيتياتوس المود تيتياتوس المحاورة تيتياتوس المحاورة تيتياتوس المحاورة تيتي
90	•	•	•	•	•	قسياسة
97	•	•	•	•		١ ـ السياسة والفلسفة
1 47	•	•	•	•		٢ ـ المدينة الكاملة
371	٠	•	٠	•	•	٣ ـ المدن غير الكاملة
YAT	•	•	•	•	•	٤ ـ. خاتمـة

مقرته

لابد لدراسة أفلاطون من قراءة « محاوراته » التى وضع فيها فلسفته وآراءه و نظرياته ومنهجه فى البحث .. ولكن « المحاورة » نمط خاص من الكتابة الأدبية .. وقراءتها ليست بالأمر اليسير ، فهى لم تكتب لتقرأ كما تقرأ الكتب . انها « تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرؤها » .

ومحاورات أفلاطون « مسرحيات » رائعة ونماذج بديعة للمحاورات الأدبية الحقيقية ، لما لهذا الفيلسوف الكبير والأديب العظيم من « موهبة أدبية وثروة لغوية ، وجزالة فى الأسلوب وجمال فى الوصف ، وقدرة عبقرية خالقة » .

والأستاذ الكسندر كواريه ، في الجزء الأول من كتابه هذا : المدخل لقراءة أفلاطون » Introduction A La Lecture De Platon « مدخل لقراءة أفلاطون » وطريقة قراءتها ، ودور القارىء يشرح ويفسر لنا ما هية المحاورة ، وطريقة قراءتها ، ودور القارىء فيها ومشاركته لشخصياتها ، ثم هو يعرض علينا ثلاثا من محاضرات أفلاطون « السقراطية » هي : مينون وبروتاجوراس ، محاضرات أفلاطون « السقراطية » هي : مينون وبروتاجوراس ،

وتيتاتوس .. ولكنه لا يقدم لنا عرضا ولا شرحا لهذه المحاورات ، وانما هو يعرفنا بشخصياتها « الدرامية » ، ويتناول بالتحليل ما جاء بها من فلسفة أفلاطون ومنهجه الجدلي في البحث .

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتحدث الأستاذ كواريه عن «السياسة والفلسفة » عند أفلاطون .. وللسياسة كما نعلم » مئان خاص عند اليونان ، وبالأخص عند الأثينيين ، « وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستوقراطى أفلاطون بن أريستون ، الموعود بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها » . ثم هو يعرض آراء أفلاطون فى المدينة الكاملة ، والمدن غير الكاملة ، ونظم الحكم المختلفة ، وما جاء عن ذلك فى محاورة «الجمهورية»: « أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) ، التى تشتمل على كل شيء : أخلاق ، وسياسة وميتافيزيقا ، وتربية ، وفلسفة تاريخ ، واجتماع » .

يتكلم الأستاذ كواريه عن كل ذلك ، لا بطريقة المحاضر الأديب ، وهو حقا كاتب وأديب ، ولكن بطريقة المحاضر الحاذق القدير : أسلوب رائع مرح أنيق ، وألفاظ جزلة مترادفة ، وعبارات محكمة متكررة يلح بها على قرائه ليطمئن الى حسن فهمهم ووعيهم .

ولا شك أن في قراءة هـذا الكتاب فائدة محققة لطـالب

الفلسفة ٥ ولكل محب للفلسفة ، بل ولكل مثقف يهمه الاطلاع على قبس من الفكر اليوناني القديم ، الذي ما زال ينير لنا طريق حاضرنا ، أو كما يقول الأستاذ كواريه في خاتمة كتابه : «من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر » .. و « ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابان الأزمات التي تهز كيان العالم » .

فالى أبناء الوطن العربى جميعا أقدم هذا الكتاب . عبد المجيد أبو النجا

المحال وره

١- المحساورة

قراءة أفلاطون لذة كبرى ، بل هى متعة فائقة . فان النصوص الرائعة التي يمتزج فيها الكمال الفريد للصورة بالعمق الفريد للفكرة ، قد صمدت أمام عوادى الدهر فلم ينسل منها الزمن ، وبقيت حية على الدوام ، حية كما كتبت منذ عهد بعيد . وتلك الأسئلة السافرة المسئمة : ما الفضيلة ? ما الشجاعة ? ما التقوى ? ماذا تعنى هذه الألفاظ ? تلك الأسئلة التي ضايق بها سقراط مواطنيه وأقارهم لا تزال قائمة حتى الآن كما كانت من قبل ، وما زالت كذلك تبعث على الحيرة والضيق .

ولعله من أجل هذا كان قارىء أفلاطون يشعر أحيانا بنوع من السأم والارتباك . ولا شك أن هذا هو نفس ما كان يشعر به معاصرو سقراط .

ويرغب القارىء فى أن يحظى باجابات عن المشاكل التى يثيرها سقراط ، ولكن سقراط فى أغلب الأحيان يضن بها عليه . فالمحاورات « السقراطية » فالمحاورات « السقراطية »

وهى ما تعنينا ههنا (١) — لا تؤدى الى شيء. فالمناقشة تنتهى فى آخر الأمر بالاقرار بالجهل ، اذ سرعان ما يكشف لنا سقراط بأسئلته الماكرة البارعة ، وبجدله القاسى الحاذق ضعف حجج مجادله وخطل آرائه وعبث معتقداته . ولكن عندما يلتفت المجادل الى سقراط يائسا ويسأله بدوره: « وأنت يا سقراط ، ما رأيك فى هذا ? » يخلص نفسه بقوله: انه ليس من شانه أن يعلن آراء أو يضع نظريات ، انما دوره فى رأيه هو أن يختبر الآخرين . أما هو نفسه ، فانه لا يعرف الا شيئا واحدا ، وهو أنه لا يعرف شيئا .

وندرك دون عناء أن قارىء المحاورات لا يشعر بالرضا ، وأن احساسا غامضا بعدم الثقة يغمره ، وأن انطباعا مبهما ولكنه واضح يتملكه بأنه يسخر منه .

ويطمئن خاطرنا الى ما يقوله عادة مؤرخو أفلاطون ونقاده من أن البناء العام للمحاورات السقراطية وكذلك ما فيها من خصائص ، وعلى الأخص عدم انتهائها الى نتيجة ، يدل — كما يقال — على أنها « سقراطية » أى أنها تحاكى بأمانة ، قلت أم

⁽۱) « المحاورات السقراطية » هى المحاورات التى كتبها افلاطون فى شبابه . وفى هذه المحاورات يقوم سقراط بالدور الرئيسى . والمشكلة المعروضة للبحث هى فى الأغلب مشكلة أخلاقية . وفى العادة لا تؤدى هذه المحاورات الى نتيجة ايجابية .

كثرت ، تعاليم سقراط ذاتها ، أى أحاديثه الحرة غير المدرسية فى شوارع أثينا وملاعبها . ان المحاورة السقراطية كما ألفها أفلاطون أو اكسانوفون أو أخينوس الاسبتنينى ، لم يكن الغرض منها غرس مذهب من المذاهب فى عقولنا ، — مذهب لم يعتنقه أبدا سقراط كما يعلم الجميع وكما يقول هو نفسه مرات ومرات — وانما لتقدم لنا صورة : صورة مضيئة للفيلسوف المقتول لتحفظ ذكراه وتبقى عليها ، وبالتالى لتحمل الينا رسالته .

ويقولون ان هذه الرسالة ولا شك رسالة فلسفية . وان المحاورات تتضمن تعاليم . ولكن ، مرة أخرى ، هذه التعاليم ليست تعاليم مذهبية : انها درس فى المنهج . فسقراط يعلمنا استخدام الحدود الدقيقة للتصورات المستخدمة فى المناقشة وقيمتها ، واستحالة الوصول اليها دون القيام أولا بعمل مراجعة نقدية للمعانى التقليدية والمفهومات « العامية » التى تدخل فى اللغة وتمتزج بها . كما أن نتيجة المناقشة أيضا ، وان بدت فى الظاهر سلبية ، فان لها قيمة بالغة . فمن المهم جدا فى الواقع أن نعرف أننا لا نعرف ، وأن الرأى العام واللغة العامة فى تشكيلهما نقطة البداية فى التفكير الفلسفى لا يشكلان منه الا نقطة البداية ، وأن غاية المناقشة الجدلية حقا هى تجاوزهما والتعالى عليهما .

كل هذا حق ولا شك . بل انه أحق بكثير ممّا نقر به عادة .

ويبدو لنا فى الواقع أنه من المؤكد أن الاستغراق فى التفكير المنهجى يحكم — ويحدد — كل كيان المحاورات ، ولهذا يبقى بعض نماذج متفاوتة من التعليم الفلسفى (۱) . وأن عملية التطهير التى تسبقه انما هى الشرط الأساسى للتفكير الشخصى ، لهذه الهداية الحقيقية الحرة للنفس ، المغرقة فى الضلالة ونسيان ذاتها ، التى تدعونا اليها رسالة سقراط . كما يبدو لنا واضحا كذلك أن هذه الرسالة لأنها هى رسالة للحياة وليست لمذهب فصب — ولهذا السبب فانها تصل الينا فى الأغلب وسط التأملات اليومية للحياة — لهذا كانت صورة سقراط أو مثله أو وجوده تشغل مكانا رئيسيا فى المحاورات .

ومع ذلك فما زال الأمر محيرا . فعلى الرغم مما يقدم للقارىء الحديث من شرح وتفسير ، فانه لا يمكنه أن يعترف -- أكثر

⁽۱) وبمعنى ما ، فان المحاورة هى الصورة الحقيقية للبحث الفلسفى لأن التفكير نفسه ، على الأقل عند افلاطون ، هو « محاورة النفس مع ذاتها » لأن فى المحاورة يتحرر التفكير الفلسفى من كل سيطرة ومن كل سلطة خارجية ، ويتحرر بالمثل من حدوده الفردية برضوخه لسيطرة تفكير آخر ، والمحاورة « تنتهى الى نتيجية » عندما يتفى الباحثان المتجادلان ، أى عندما ينتهى الأمر بسقراط الى أن يشرك مجادله فيما لديه من دليل على الحقيقة ، ولا تؤدى المحاورة الى نتيجة اذا كان المجادل مكابرا ، كما فى محساورة « مينون » .

من القارىء المعاصر لسقراط - بأن اقراره بالجهل ليس سوى مسخرية صريحة واضحة . وهو يصر ، صوابا أو خطأ ، على الاعتقاد بأن سقراط ينبغى عليه - ويمكنه - أن يجيب عن الأسئلة التي يثيرها اجابات قاطعة . وهو يريد منه أن لا يفعل هذا ، فانه يقدر دائما السخرية منه .

ومن جهتنا ، فاننا نعتقد أن القارىء الحديث محق ومخطىء فى نفس الوقت . انه على حق فى اعتقاده بما فى الجهل السقراطى من سحرية . وهو على حق أيضا فى اعتقاده أن لسقراط مذهب يعتنقه (۱) . وهو فى النهاية على حق فى أن يرى سقراط يتهكم ، ولكنه مخطىء فى اعتقاده أن أحدا يسخر منه . ان القارىء الحديث مخطىء حين ينسى أنه القارىء للمحاورة وليس المجادل السقراط . الأنه اذا كان سقراط يسخر دائما من مجادليه ، فان أفلاطون لا يسخر أبدا من قرائه .

ومن المحتمل أن يقول القارىء الحديث (قارئنا) انه لم يعد يفهم شيئا . ولعمرى ليس هذا بخطئه : فالمحاورات تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد جدا و فحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرؤها .

⁽۱) يبدو لنا أنه من غير الصحيح أن يكون سقراط مجرد ناقد بحت . فمن العسير في هذه الحالة تفسير تأثيره على عقلية مشل عقلية أفلاطون .

ان الكمال الصورى لمؤلفات أفلاطون موضع اتفاق . فالعالم كله يعلم أن أفلاطون لم يكن فيلسوفا وفيلسوفا كبيرا فحسب ، وانما كان كذلك (وقد يقول البعض أيضا : كان على الأخص) كاتبا ، وكاتبا عظيما . فكل نقاده وكل سؤرخيه يجمعون الرأى على الاشادة بموهبته الأدبية التي لا تقارن ، وبثروته اللغوية وجزالة أسلوبه وجمال وصفه وقدرة عبقريته الخالقة . ونحن جسيعا نعرف أن محاورات أفلاطون هي مؤلفات مسرحية رائعة تتقابل فيها وتتصادم ، أمام أعيننا ، الآراء والناس الذين يعتنقون هذه الآراء . وكلنا حين نقرأ محاورة لأفلاطون نشعر أننا نستطيع أن نشام أدائها على خشبة المسرح (۱) . ومع ذلك فقلما نستخلص منها النتائج التي تفرضها والتي تبدو لنا ذات أهمية خاصة لتفهم فكر أفلاطون . فلنحاول اذن أن نشرحها بايجاز وبساطة على قدر الامكان .

قلنا ان المحاورات هي أعمال مسرحية يمكن — بل يجب — أن تمثل . ولكن المسرحيات لا تؤدى في عالم التجريد أمام مقاعد خاوية . انها تفترض بالضرورة وجود جمهور تخاطبه . وبمعنى آخر ، ان الدراما — أو الكوميديا — تتطلب وجود المشاهد »

 ⁽١) وهذا ما كان يحدث : ففي عصر شيشرون ، كان المثقفون
 من الرومان يقومون بتمثيل المحاورات .

أو بالأصح المستمع (۱) وليس هذا هو كل شيء: فلهذا المشاهد / المستمع دور في العرض الدرامي في جملته ، دور مهم جدا عليه أداؤه . فالدراما ليست « مشهدا » ، والجمهور الذي يعاون في الدراما لا يتصرف ، أو على الأقل لا ينبغي أن يتصرف : كمجرد « مشاهد » . انما بحب أن يتعاون مع المؤلف ، أن يفهم أغراضه ويستخلص نتائج العمل الذي يعرض أمامه . عليه أن يدرك معانيه ويتعمق فيها وينف اليها . وكلما كان العمل أكمل وأصدق « مسرحيا » كانت مشاركة المستمع ، أو الجمهور » للمسرحية أهم وأعظم . وفي الواقع ، ما أتعس العمل المسرحي الذي يضع فيه المؤلف نفسه ، بطريقة ما ، على المسرح ، بأن يشرح ويفسر نفسه (۲) . أو بالعكس ، ما أتعس الجمهور الذي يكون من الضروري له مثل هذا التفسير وهذا الشرح .

ولكن ، نقول مرة أخرى ، ان المحاورة — على الأقل المحاورة الحقيقية ، مثل محاورات أفلاطون ، نغنى المحاورة الأدبية ، وليس التحايل الساذج فى العرض كمحاورات مالبرانش أو قالبرى —

⁽١) أن دوره في الدراما والكوميديا القديمة تقوم به الى حد ما المجموعة : ولكن في المحاورة ليست هناك مجموعة .

⁽٢) فى الأعمال المسرحية العظيمة ، كأعمال شكسبير مثلا ، يكون من السخف البحث عمن يتحدث بلسان المؤلف ، فالعمل نفسه هو الذي يتحدث عن مؤلفه ،

محاورة بجانب الشخصيتين الظاهرتين — وهما المتحاوران المتجادلان - شخصية ثالثة ، غير مرئية ولكنها حاضرة ولها مثل ما لهما من الأهمية: تلك هي شخصية القارىء / المستمع. فان القارىء / المستمع الأفلاطون ، أي الجمهور الذي من أجله كتبت المحاورة ، كان محيطا بكثير من العلم ، كان على علم بأشياء كثيرة تجهلها نحن للأسف ، وسنظل ولا شك نجهلها دائما ، كما كان على درجة فائقة من الذكاء والتعمق. وكان يدرك أيضا ، أفضل مما يمكننا أن ندرك ، الاشارات المنبثة في المحاورات ولا يفوته فهم قيمة العناصر التي تبدو لنا في العادة غير أساسية . وهكذا كان يعلم أهمية الشخصيات الدرامية ، dramatis personae ، الممثلين الأساسيين للمحاورة . وكان يعرف كذلك ، ومن تلقاء نفسه ، كيف يكتشف الحل السقراطي -- أو الأفلاطوني --للمشاكل التي كانت المحاورة تتركها ، في الظاهر ، بغير حل.

نقول: في الظاهر .. لأنه بالتبصر البسيط جدا والعادى في

⁽۱) المحاورات الحديثة مثل محاورات بيركلى ومالبرانش ، ومحاورات شيلنج وقاليرى - ويمكن زيادة القائمة - ليست محاورة درامية تماما ، فأحد المتجادلين - فيلونوس أو ثيوفيل ، كما يدل عليه اسمه - يستخدم كمتحدث بلسان المؤلف ، فالمحاورة الحديثة - ربما باستثناء محاورات جاليليو وهيوم فقط - انما تقرأ كما يقرأ كتاب آخر ،

بناء المحاورة ومعناها وهي ما نأخذ أنفسنا به ، يبدو أننا سنجد أن كل محاورة تفضى الى نتيجة تنتهى اليها ، نتيجة لاشك أن سقراط لم يقررها ، وانما على القارىء / المستمع أن يقررها ، وله أن يقررها .

* * *

نخشى أن لا يكون القارىء الحديث راضيا كل الرضا. ولعله يقول: ولم كل هذه التعقيدات ? اذا كان لسقراط مذهب، ومذهب يعرفه بكل تأكيد أفلاطون تمام المعرفة ، فلماذا يتركنا في حيرة بدلا من أن يعرضه بوضوح وبساطة ? واذا اعترض أحدهم بأن عدم وجود النتيجة الواضعة انما هو من طبيعة المحاورة ذاتها (١) . فانه سيجيب بدون شك ، ان أحدا لم يرغم أفلاطون على اختيار هذا النهج الخاص للعرض ، وكان في استطاعته ، كما يفعل غيره ، أن يكتب ويشرح المذاهب السقراطية بطريقة تيسر لقرائه جميعا أن يفهموها ويتعلموها .

ومرة اخرى ، ان القارى الحديث مخطىء ومصيب فى نفس الوقت . انه على صواب فى أن يعتبر طريقة العرض التى اختارها أفلاطون لا تجعل المذهب السقراطى سهل التناول . وهو من

⁽۱) ليس هذا الاعتراض سلما تماما: اذ أن سقراط في « الجمهورية » يعرض ويعلم مذهبا ايجابيا .

جهة أخرى على خطأ فى ظنه أن أفلاطون أراد أن يجعله كذلك . بالعكس تماما ، فهذا غير مقبول عند أفلاطون بل غير مرغوب فهده (۱) .

والواقع ، ان العلم الحقيقى فى رأى أفلاطون ، العلم الجدير بهذا الاسم ، لا يدرس فى الكتب ولا يفرض على النفس من الخارج ، بل انه فيها هى ذاتها ومنها هى ذاتها ، أى بعملها الباطنى الخاص تحصل عليه وتكتشفه وتبتدعه . والأسئلة التى يضعها سقراط — أى من أوتى المعرفة — تهيجها وتخصبها وترشدها ، وعلى هذا تقوم عملية التوليد السقراطى المشهورة) ومع ذلك فعليها هى نفسها أن تجيب عليها .

أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك ، ولهذا السبب لا يفهمون المعنى الذي تنطوى عليه المحاورة ، فوا أسفاه عليهم . والواقع أن أفلاطون لم يدع أبدا أن العلم ، وبالأولى الفلسفة ، في متناول جميع الناس ، وأن الناس جميعا قادرون على ممارستها . بل انه كان يعلم العكس دائما . ومن أجل هذا نفسه فان ما يلصق بالمحاورة من صعوبة — كونها غير منتهية وتحتاج الى جهد خاص من القارىء / المستمع — ليس عيبا في رأى أفلاطون ، وانما من القارىء / المستمع — ليس عيبا في رأى أفلاطون ، وانما

⁽۱) التعاليم الفلسفية ـ الأفلاطونية ـ تعد ، الى حد ما ، من التعاليم المستورة ويجب أن لا ننسى هذا ألأمر أبدا .

هو على العكس ميزة بل هو أعظم ميزة لهذه الطريقة فى العرض . انها تتضمن اختبارا وتسمح بتمييز أولئك الذين يعلمون عن أولئك الذين لا يعلمون ، والذين هم أكثر عددا بلا شك .

ولكن قد يبدو كل هذا كلاما مطلقا مجردا . فلنأخذ اذن بعض الأمثلة (١) .

⁽١) سنأخذ أمثلة ثلاثة : مينون وبروتاغوراس وتيتاتوس .

٢ - سيون

نعرف جميعا المحاورة الصغيرة الجذابة التي تسمى باسم بطلها الرئيسي ، « مينون » اننا سنستعيد هنا بايجاز مضمونها وعباراتها الرئيسية (١).

أولا شخصيات التمثيلية (Dramatis Personae). ان عددهم قليل: فهم ، خلاف سقراط ، مينون ، وهو محارب أجير من تساليا Thessalie ، اشترك في غزوة العشرة آلاف مع اكسانوفون ولم يعد منها . وأنيتوس ، وهو بورجوازى ثرى من أثينا وأحد من اتهموا سقراط فيما بعد . وأخيرا عبد مجهول باسم مينون .

وتبدأ المحاورة بطريقة مفاجئة الى حد ما . فبغتة يضع مينون أمام سقراط للمناقشة المشكلة المشهورة التي طالما أثارت الجدل

⁽۱) ليس في نيتنا أن نقدم هنا عرضا ولا شرحا للمحاورات التي سنتخدها مثلا . فهذا الشرح سيقوم به قراؤنا بأنفسهم حدا ما نأمله على الأقل حب بقراءتهم أو باعادة قراءتهم لأفلاطون . انهم سيتعرفون اذا سنجت لهم هذه الفرصة على النصوص التي نسردها أو التي نشير اليها .

فى حلقات الفلسفة فى أثينا: «هل الفضيلة » (١) فرد الفلسفة فى أثينا: «هل الفضيلة » أو لا تعلم و واذا لم تكن تعلم ، فكيف نكتسبها و أبالممارسة أم اذا لم تكن بالممارسة فكيف لعمرى نظفر بها و أهى هبة من الطبيعة أم أن لها أصلا مختلفا و » ولا بد أن يعجز سقراط عن الاجابة على هذا السيل المتدفق من الأسئلة . بل انه لا يجد نفسه عاجزا فحسب عن القول بأن الفضيلة يمكن أو لا يمكن أن تعلم ، وانما — وهذا هو سبب عجزه — هو أيضا يجهل ما الفضيلة ، ولم يقابل أحدا عرفها قط .

ويدهش مينون بعض الشيء . كيف يمكن أن يد عي سقراط مثل هذا ? ألم يقابل جورجياس أبدا ? ومن ناحية أخرى ، لا داعي لذكر جورجياس : فكل الناس يعرفون ما الفضيلة ، وعلى رأسهم مينون نفسه . وكل الناس يعلمون أن هناك كل نوع من أنواع الفضيلة : فضيلة الرجل ، وفضيلة المرأة ، فضيلة الأطفال وفضيلة

⁽۱) « الفضيلة بالمعنى القديم » (ἀρετή-virtus) هى كما نعلم شيء يختلف كثيرا عن الفضيلة المسيحية ، أنها شيء فيه كثير من الرجولة وليست هى من التواضع فى شيء ، حتى أن المرء ليتساءل ما اذا كان من الأفضل عند ترجمة هذا المعنى أن تتخذ لها لفظا تخر غير « الفضيلة » كلفظ « الشهامة » مثلا فى معنى قولنا : « الشهامة وطاعة النظام » ، رجل (أو جندى) « شهم » .

الثميوخ ، فضيلة العبيد وفضيلة الأحرار ، الى آخر هذه الفضائل . فكل موقف ، وكل فعل ، له فضيلته الخاصة (١) .

ويجيب سقراط ، ان هذا لا ريب فيه . ولكن ما الفضيلة ذاتها وما هي في ذاتها ? — ولا يفهم مينون ، فيزيده سقراط تفسيرا بأن كل هذه الفضائل لكي تكون « فضائل » يجب حسما أن يكون لها ماهية (مهنون) مشتركة ليست هي الا خصائص لها .

لقد فهم مينون (أو ظن أنه فهم): الفضيلة فى ذاتها ? هذا سهل جدا: انها القدرة على التحكم . ومن الواضح أن تعريف مينون لا يساوى شيئا . فأولا القدرة على التحكم لا تدل على « فضيلة » الا اذا بينا بدقة أنها القدرة على التحكم « بالعدل » (فالحاكم الطاغية ليس فاضلا) . وثانيا ، فمن الواضيح أن مينون لم يعرق ماهية الفضيلة . وانما ذكر بكل بساطة واحدة من بين غيرها من الفضائل . ومرة أخرى يلقنه سقراط درسا فى المنطق بأن يشرح له أن كون الدائرة شكلا هندسيا لا يعطينا

⁽۱) ان مينون على حق: فهناك فضائل مختلفة بل ومتباينة كفضيلة المراة ليست هى فضيلة الرجل ، كما أن فضيلة الحصان ليست مماثلة لفضيلة الفيل ، ولو أن مينون عرف كيف يعمق فكرته لوصل الى المفهوم الأرسطى حيث تتساوى « الفضيلة » بالكمال ، ولكن مينون لم يعرف كيف يعمق هذه الفكرة: لقد ضسس ببذل الجهد .

الحق فى أن نقول ان كل شكل هندسى دائرة ، وأنه يجب حد الشكل الهندسى بطريقة أخرى (دون ادخال معنى الدائرة فى الحد) .

ومرة أخرى يعتقد مينون أنه فهم . ان ما يطلبه سقراط هو تعريف عام ? فليكن : فالفضيلة ليست سوى « الرغبة فى الأشياء الخيرة ، مرتبطة بالقدرة على نيلها » : ان الحد الجديد لا يفضل كثيرا الحد السابق . فهو قبل كل شيء يتضمن عبارة لا جدوى منها . فان « الرغبة فى الأشياء الخيرة » من فضول القول منها . فان « الرغبة فى الأشياء الخيرة » من فضول القول و (تحصيل الحاصل) . فكل الناس يرغبون فى الواقع فى الأشياء « الخيرة » ولا يريدون سواها (١) . ولا أحد يرغب فى الأشياء الشريرة » بشرط ألا يخطىء ويعتقد « خيرا » ما ليس فى الواقع بخير . ومن جهة أخرى ، فهذا التعريف غير كاف . فان القدرة على نيل الشيء ، ليست فى ذاتها فضيلة (فالسارق ليس انسانا على نيل الشيء ، ليست فى ذاتها فضيلة (فالسارق ليس انسانا فاضلا) ، واذن فيجب أن نضيف : بطريقة « عادلة » .

ولما كانت العدالة هي نفسها فضيلة فيترتب على ذلك أن مينون قد عرق الفضيلة باحدى خصائصها ، أو كما يقول سقراط عرق الكل بالجزء .

⁽۱) هذا كما نعلم اعتقاد سقراط الأساسى: فليس من أحد يرغب في الشر أو يفعله بارادته .

واذن فها نحن أولاء: قد وصلنا الى حيث يضطر مينون — الذى ظن أنه عرف — الى الاقرار بأنه ، مثل سقراط ، ليس لديه أقل فكرة عن الفضيلة ما عسى أن تكون . واذن يجب أن بدأ البحث من جديد . ولكن مينون الذى يريد ولا شك الانتهاء منه ، يحتمى وراء مسألة كانت « موضة » الجدل ، فيعترض قائلا : كيف يمكن للانسان أن يبحث عما يجهله كل الجهل ? وكيف اذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه ?

اعتراض خالب ويذهب بنا بعيدا: فهو يستلزم أن الانسان لا يمكنه أن يتعلم شيئا. ولا نتردد فى القول ان أفلاطون قد أخذ به الى أقصى حد مأخذ الجد. بل نقول زيادة على ذلك: ان أفلاطون قد أقره. فنظرية التذكر تفسر لنا تماما أن حالة البحث عما نجهله كل الجهل — وهى حالة مستحيلة فى الواقع — لا يمكن أن تتحقق أبدا. والانسان فى الحقيقة يبحث دائما عما سبق له معرفته. انه ليسعى فى جعل المعرفة غير الواعية معرفة واعية ، انه يحاول أن يتذكر معرفة منسية (۱).

ويجيب سقراط فى محاورة مينون على الاعتراض باستحضار أسطورة واستدعاء واقعة فأسطورة الوجود السابق للأنفس تسمح لنا بأن نتصور العلم تذكرا. وواقع القدرة على تعليم علم

١١) سيقال فيما بعد أن هذه المعرفة فطرية في النفس.

من العلوم لشخص يجهله دون أن نعلمه (۱) له ، وانما بأن نجعله بكتشفه ، تبين حقا أن المعرفة ليست سوى تذكر (۲).

ومن هذا البرهان الذي يعتمد على الواقع ، يشرع سقراط في العمل . فهو يضع بعض الأسئلة لعبد من أتباع مينون ويرسم أمامه بعض الأشكال على الرمل ثم يجعله يكتشف قضية أساسية في الهندسة . ان العبد لم يمارس الرياضة أبدا ، ثم هو يخطى، في بادىء الأمر ومع ذلك فانه يجيب في النهاية على أسئلة سقراط في بادىء الأمر ومع ذلك فانه يجيب في النهاية على أسئلة سقراط اجابة صحيحة : دليل واضح على أنه ولا ريب كان يعرفها دون أن يعلم . وحقيقة الأمر ان أسئلة سقراط لا « تعلمه » شيئا .

⁽۱) كلمة « يعلم » في اللغة اليونانية (διδασκειν) تدل على عمل المعلم الذي ينقل ما لديه من معرفة الى التلميذ ، فالمعلم يفعل والتلميذ ينفعل ، المعلم يعطى ، والتلميذ يأخسف ، المعلم يعلم الشعر : والتلميذ يحفظه ، ويطبعه في ذاكرته ، وهذا بخلاف تعلم العلم يفسر والتلميذ يفهم ،

⁽٢) اهتم مؤرخو أفلاطون عموما اهتماما جديا بأسطورة الوجود السابق ، اهتموا بها كثيرا بكثير مما اهتم بها أفلاطون نفسه الذى على العكس ، نبه الى الصفة الاسطورية لهذا المذهب وبين بكل وضوح أنها لا تحل شيئا ، فالواقع أنه في كل وجود سابق ستعرض لنا في لنا مشكلة المعرفة (كسب المعرفة) تماما مثلما تعرض لنا في وجودنا الراهن ، ان نظرية التذكر الأفلاطونية تجعلنا نعثر على معارف تمتلكها أنفسنا منذ الازل بذاتها .

انها لا تفعل سوى أن تستدعى الى وعيه ، وأن توقظ فى نفسه معرفة نائمة وغير واعية كانت لديه من قبل .

لدينا اذن الآن ما نجيب به على الصعوبة التي أثارها مينون . كما أنه لا يوجد — في ظن سقراط على الأقل — ما يمنعنا منذ الآن من أن نعيد البحث في تعريف الفضيلة ، أو بالأصح ماهية الفضيلة ، ولكن مينون لا يفهم الأمر على هذا النحو . انه يريد أن يعود مباشرة الى سؤاله الأول ليعرف : « هل الفضيلة شيء بمكن أن يعلم ، أو أنها هبة من الطبيعة ? وبأية وسيلة يمكن اكتسابها ? » .

ان رغبة مينون غير معقولة بالمرة ، ولم يغب عن بال سقراط أن يبين ذلك ، ما دام مينون يعود مرة أخرى فيرغب فى دراسة خصائص أشياء نجهل طبيعتها . ثم يجب تناول هذا الموضوع بطريق غير مباشر ، ومعالجته طبقا لفرض نفترضه ، بمعنى أن نقتصر على تحديد الشروط الضرورية لامكان تعلم الفضيلة . وعندئذ تكون الاجابة فى منتهى البساطة : فلكى يمكن للفضيلة أن تعلم يجب أن تكون علما (١) ، لأن العلم هو الشىء الوحيد

⁽۱) اللفظ اليوناني (ἐπιστήμν) يعنى « المعرفة » وهو في الاستعمال العادى يطلق على العلوم كما يطلق على الحرف (يعرف ويعرف يعمل) . ومع ذلك فهو يستعمل بوجه خاص للدلاله على المعرفة المعرفة النظرية ، على العلم بمعناه الحقيقي كمقابل « للمعرفة =

الذي يمكن تعليمه (١١) لهذا اذن لو كانت الفضيلة علما لأمكن تعليمها ، ولا يمكن تعليمها لو كانت شيئًا آخر .

ولكن اذا كانت الفضيلة علما فانها ستعلم بالتأكيد، وسيكون هناك معلمون للفضيلة كما في كل العلوم . ولكنهم في الواقع غير

ي العملية » (τέχνη) ، ونحن نحتفظ بترجمة «علم » لأنها ترجمة تقليدية كما أنها تعطى اللفظ هنا معنى أكثر تحديدا وأدق عن معناه في اليونانية .

(١) لكي نفهم اصرار سقراط ، الذي قد يبدو عجيبا للقاريء. الحديث (وهو أيضا لم يكن أقل عجبا لمجادله) الذي قد يعترض بأن الانسان يعلم أشياء كثيرة ليست « علوما » كالفنون والحرف الخ وأنه يتعلم الكلام والرقص والموسيقي وغيرها ، لكي نفهم هـــذا يجب أن نأخذ في اعتبارنا اللبس الذي يكتنف اللفظ اليوناني (ἐπιστνημης) الذي يدل تماما في الاستعمال الدارج على كل ما يعلم . ويجب بالمثل أن ندخل في حسابنا أن سقراط أنما يسيخو على حساب مينون : قانه في الواقع سيبين لنا أن ماهو علم حقا (الهندسة) لا يعلم بالمعنى العادى للكلمة . وكذلك تماما اذا كانت الفضيلة علما فانها لا يمكن أن و تعلم » ولا يمكن أن يكون هناك «أساتذة للفضيلة » كما هو الحال في الشعر والموسيقى والألعاب الرياضية . وأنه اذا أمكن لها أن تعلم مثل هذه الأمور الخطيرة ، فانها اذن لن تكون «علما» حقيقيا ، وبالتالي اذا نحن اعتر فنا ـ وهو ما يستحيل انكاره ــ بأن العلوم الحقيقية ، العلوم الرياضية وكذلك الفلسفة ، هي موضوع للتعليم ، وأذا نحن حددنا فكرة التعليم بهذا المعنى ، فستكون هذه وحدها اذن هي العلوم التي يمكن أن تعلم وستكون الحرف والفنون هي التي لا يمكن تعليمها . وهذا ، ونقولها عرضا ، يهدم من هذه اللحظة ادعاء السوفسطائي تعليم الفضيلة . موجودين أو على الأقل ان سقراط لم يقابلهم أبدا . وليس هذا رأيا شخصيا لسقراط : انه رأى الأثينيين عموما . ويقول سقراط ان « أنيتوس » الذى وصل لتوه وربما يجلس بجوار مينون ، سيؤكد لنا ذلك (١) .

وعندئذ يشرح الموضوع الأنيتوس: ان مينون « راغب فى المحصول على تلك الموهبة وتلك الفضيلة التى تجعله يحسن حكم بيته ومدينته ، ويكر م أبويه ، ويعرف كيف يستقبل المواطنين والأغراب ويستأذن منهم فى الانصراف كرجل شريف » . وباختصار ، ان مينون يرغب فى الحصول على ما يسميه اليونانيون « الفضيلة السياسية » (محمد المعنه المعنان » أو بعبارة حديثة ، إنه يود أن يصبح سيدا مهذبا أو « جنتلمان » فالى من اذن يجب أن يقصد ? أو يقصد اتفاقا أحد هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمين للفضيلة ، أى الى أحد السوفسطائيين ? — ويصيح أنيتوس : أعوذ بالله : كلا ليس الى السوفسطائيين على الأخص . ويصيح أنيتوس — ولو أنه ، ولله الحمد ، لم يختلط أبدا بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشىء ، لا هم بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشىء ، لا هم

⁽۱) أنيتوس ، بورجسوازى ثرى من أثينا ، شخصية عظيمة و « معتبرة » ، تمثل الطبقة الاجتماعية الرجعية بكل أهوالها ، بينما يمثل مينون الطبقة المفكرة « المتحررة » ويظن سقراط أنهما أساسا متفقان تمام الاتفاق .

ولا تعاليمهم . إنهم في الحقيقة وباء وبالاء -- الى من أذن نقصد ? - لا يعتقد أنيتوس أننا في حاجة الى البحث عن معلم. « انه سيقصد أول قادم من أبناء أثينا الأمناء فهم سيلقنونه قواعه الفضيلة التي تعلموها هم أنفسهم من أسلافهم . أن أثينا ، والفضل للآلهة ، لم ينقصها أبدا الناس الأخيار » — ويوافقه سقراط . ولكن ليست هذه هي المشكلة . فهؤلاء الأفراد الخيرون ، هل هم أهل لتعليم الفضيلة ? أن أنيتوس يزعم أنهم أهل لذلك . ومع هذا فلا أحسد من الشخصيات العظيمة في تاريخ أثينسة ن لا تیمیستوکلیس ، ولا تیوکیدیدس ، ولا أریستید ، ولا برکلیس عرف كيف يعلمها لأحد ما ؛ ولا حتى لأطفالهم وهم ولا شــك كانوا سيفعلون ذلك لو أنه كان ممكنا . واذن فمن الحكمة أن ننتهى الى أن هذا أمر مستحيل ، وأن الفضيلة غير قابلة للتعليم. ولا يجد أنيتوس ما يجيب به . كما أنه يغضب ويتهم سقراط بأنه يحط من قدر أثينا وساستها .

ان أنيتوس لم يشارك منذ بداية المحاورة فى أسسائلة — وتمييزات — مينون ، ان ما يود قوله ، هو أن الفضيلة تكتسب بالممارسة ، بمحاكاة الآباء والأقدمين ، تماما مثل الطباع الجسنة التى « يعلمها » المرء بهذه الطريقة للأطفال . خطأ مقبول من جانب أنيتوس : ففى رأيه الفضيلة والتقاليد والعرف المتوارث

ليست سوى شيء واحد . ان نقد الرجعية الاجتماعية يعد في رأيه جريمة : وما فيمة سقراط بأفضل من أحد السوفسطائيين .

وتستأنف المناقشة مع مينون . فاذا لم تكن الفضيلة قابلة للتعليم فهى ليست بعلم . ويقر مينون ذلك راضيا . انه متفق كذلك مع هذا الرأى منذ وقت طويل مثل معلمه جورجياس الذى يسخر دائما من أولئك الذين تعهدوا من بين زملائه بتعليم الفضيلة . « ان الشيء الوحيد الذي ينبغي لنا التطلع اليه هو أن نخلق خطباء » . فالفضيلة ليست هبة من الطبيعة مثل الجمال والقوة . ويقر مينون هذا أيضا .

اذن ما هي ? اننا دائما لا نعرف عنها شيئا . ومع ذلك يلاحظ سقراط آننا ربما لم نستنفد بعد كل الامكانيات لتعريف الفضيلة . خصوصا وأنه من الممكن الاعتراف بأنها « ظن صادق » مؤه هنه أي انها شيء مثل العقيدة أو الاقتناع الأعمى ، ولكنه صادق .

والواقع أن الظن الصادق ، من الناحية العملية والفعلية مرادف للسعرفة . والشيء الوحيد الذي يختلف فيه فعلا عنها هو عدم ثباته من حيث أنه غير « مقيد ببرهنة عقلية » وهذا بالضبط هو الذي يحوله الى علم . ولكن ، مرة ثانية ، يكفى من الناحية العمليه ، أن يكون لدينا ظن صادق . ولذلك يمكن القول ان

ساسة الدولة أمكنهم ، من ناحية ، أن يسوسوا المدن بنجاح لأنه كان لديهم ظن صادق . ولكن ، من ناحية أخرى ، لأنه لم يكن لديهم سوى الظن الصادق ، وليس العلم ، فلم يكونوا قديرين على أن يورثوا فضيلتهم لخلفهم . والواقع ، « أنهم ، بالنسبة للعلم ، لا يختلفون فى شىء عن الأنبياء والعرافين ، لأن هؤلاء أيضا ينطقون بالحقيقة فى أغلب الأمر ولكن دون أن يعرفوا شيئا عما يذكرونه » . « وكذلك أولئك الذين أوتوا الفضيلة . فانما تأتيهم بفضل الهى دون تدخل للذكاء . وسيظل الأمر هكذا دائما ، على الأقل الى أن يظهر بالصدفة رجل الدولة الذي يورثها للآخرين » . وعندئذ سيكون مثل هذا الرجل بين زملائه « مثل السان حقيقى بين الأشباح » .

وينتهى سقراط الى القول بأنه « يبدو اذن أن الفضيلة عند الذين تتجلى فيهم انما هى نتيجة فضل الهى ، فما هى على التحقيق؟ اننا لن نعرف هذا عن يقين الا اذا بدأنا ، قبل البحث عن كيفية حصول الانسان على الفضيلة ، بالبحث عما هى الفضيلة فى ذاتها » .

ولكن الوقت قد تأخر ، ولدى سقراط أعمال أخرى ، وعليه أن يرحل تاركا محاوريه ، فيطلب من مينون أن « يهدىء » ضيفه أنيتوس .

ويظهر ان المحاورة تنتهى بفشل ، بل بفشل مزدوج . فاننا لا نعرف أكثر مما عرفنا فى البداية ما الفضيلة ، وهل فى الامكان تعلمها . ان سقراط لم ينجح الا فى « تبريد » مينون بأن أظهر له جهله ، وفى اثارة غضب أنيتوس .

هذا لا شك فيه . ولكن من المخطىء ? اننا وقد شاركنا فى المحاورة لا تتردد فى الاعتراف بأن مسئولية الفشل لا تقع على عاتق سقراط وانما على مينون وحده . فاليه فى الحقيقة يرجع الفضل فى تشعب المناقشة وتوجيهها وجهة تنافى العقل السليم ، باثارة مشكلة : ما اذا كان فى الامكان تعلم الفضيلة قبل معرفة ما هى فى ذاتها . ومينون أيضا 4 لأنه لم يفهم شيئا من الدرس الذى لقنه اياه سقراط — حكاية العبد — هو الذى رفض أن يتناول بحث المشكلة الأساسية ورجع بموضوع الحديث الى نظريق الخطأ .

قلنا ان مينون لم يفهم شيئا من درس سقراط .. هذا قليل : انما كان يجب علينا أن نقول انه لم يفهم شيئا من دروس سقراط . فان سقراط لم يعطه درسا واحدا وانما دروسا عديدة . وهذه الدروس لم تفده شيئا بالمرة . وهذا لا يدهشنا في الحقيقة كثيرا . فنحن الذين فهسناها قد فهمنا أيضا سبب عدم فهمه .

فأولا ، مينون لا يعرف التفكير . انه لا يعرف ما الحد ولا يعرف ما الحد ولا يعرف ما الدور ولا فائدة من أن يشرح له سقراط الأمر . فانه غير قادر على التعلم .

انه لم يلحظ أن سقراط باقتراحه مماثلة الفضيلة « للظن الصادق » انما كان يسخر منه (ولكن ليس منا) : فكيف فى الواقع يستطيع الانسان معرفة أن الظن « صادق » أى أنه مطابق للحقيقة ، دون أن يكون حاصلا على الحقيقة ، أى على العلم ? لقد فهمنا نحن ، ولكن مينون لم يفهم . « ان ما تقوله يا سقراط لبالغ الأهمية » هذا هو كل ما يجيب به . ان مينون لا يدرك شيئا : ولا حتى التهكم المقذع فى مقارنة رجال الحكم الأثينيين « بالعرافين » وفى الاقرار بأن الفضيلة تأتيهم « هبة من الآلهة » . وعندما يقابل سقراط بين هؤلاء الحكام الزائفين وصورة الحاكم الحقيقى ، الحاكم الذى يمتلك العلم (١) فانه يعقب قائلا : « هذا وقل رائع جدا يا سقراط » .

مينون لا يعرف التفكير : لأنه لم يتعلمه . فالتفكير ، أى التفكير السليم والادراك الصحيح المتفق مع الحق ، هو بالضبط الذي يكو "ن العلم ، وهذا هو ما يعلم ويدرس . (ونحن الذين

⁽۱) هذا هو « رجل الدولة » ، « الحساكم الفيلسوف » في « الجمهورية » و « السياسة » .

مررنا بمدرسة أفلاطون الشاقة (١) نعلم هذا أفضل من أى شخص آخر.) أما مينون ، صديق جورجياس ومريده ، فانه لم يفعل ذلك. ان ما تعلمه مينون ليس هو التفكير المنطقى السليم ، وانما هو الحديث المقنع. انه ليس بفيلسوف ، ولكنه معلم بلاغة ، ان الحقيقة لا تهمه كثيرا ، فليست هي ما ينشده ، وانما ينشد الفوز والنجاح.

مينون لا يعرف التفكير: لأن الحقيقة في الواقع لا تعنيه كثيرا. فالتفكير في والبحث عن الحقيقة ، ومحاولة المرء أن يوقظ في نفسه « ذكرى » معرفة منسية ، شيء عسير وأمر خطير. انه يتطلب جهدا وعناء . ومن أجل هذا كان التفكير يفترض وجود حب للحقيقة وشغف بها . وكذلك كانت التربية العقلية والتربية الأخلاقية تسيران بالضرورة جنبا الى جنب .

التفكير أمر خطير . ولكن مينون ليس خطيرا بالمرة . فالسؤال الذي يلقيه على سقراط : —

هل يمكن للفضيلة أن تعلم ? — والاعتراض الذي يثيره: — كيف يبحث الانسان عما يجهل ? — انها كما نعلم جيدا أسئلة

⁽۱) منهج الجدل الأفلاطوني هو تماما منهج العسلم: عرض مشكلة ، ثم وضع فرض ، ثم مناقشة تطبيقاته ونتائجه ، وأخيرا مطابقته بحقيقة ثابتة .

نوقشت على نهج جديد . وهي على لسان مينون ، أسئلة بلاغية . ومينون لم يوجهها ليحصل على جواب ، وانما ، على العكس ، ليستطيع الاسترسال في الحديث على رسله . ثم انه بوغت بقسوة حين وجد نفسه فجأة وقد «خدرته» و «شلته» أسئلة سقراط . انه مخدر ومشلول ؛ وليس — وهو المنزه عن الخطأ — «مشجعًا» و « مدفوعا » نحو البحث عن الحقيقة . انه ينفر من المتابعة الجدلية الشاقة العسيرة لماهية الفضيلة . ولهذا السبب لا يفهم الدرس الذي يتضمنه سؤال العبد . وسبب آخر أعمق بكثير وفيه التفسير الأخير لفشله : ان ما هية الفضيلة لا تهمه في شيء .

مينون والفضيلة: هذه المقارنة وحدها مضحكة. لأن كل انسان يعرف صاحبنا مينون ، صديق وتلميذ السوفسطائيين ، يعرف أنه هو نفسه سوفسطائي اذا سمحت الظروف. انه التاجر المضارب ، والمغامر المخاطر ، والجندي المحارب ، وباختصار الفتي اللطيف المثقف ، وما من أحد يجهل أن مشكلة الفضيلة لا تثير حماسته بالمرة . ان ما يسعى اليه انما هو شيء آخر ، انه « الأشياء الطيبة » في الحياة الدنيا: النجاح ، والثروة ، والقوة ..

أو اذا شئنا ، فان ما يسميه مينون فضيلة وحياة فاضلة ه حياة جديرة بأن نحياها ، هو تماما ما يسميه العامة — وأنيتوس — بهذا الاسم : أى الحصول على كل هذه « الأشياء الطيبة » .

كما أن « تعليم النمضيلة » تعنى 4 عنده 4 تعليم الوسائل الفنية التي تؤدى بنا الى هذه الغاية المرجوة .

وكيف يستطيع فهم درس سقراط ، وأفكار كل منهما تتحرك في مستوى مختلف عن الآخر .

ومع ذلك فهذا الدرس واضح وضوحا كافيا . ثم اننا فهمناه جيدا . واذا كان سقراط في الواقع استطاع « تعليم » الهندسة للعبد التابع لمينون ، فذلك لأنه كانت توجد في نفس العبد بقايا وآثار وبذور معرفة هندسية ، هذه البذور العسرفانية في النفس ، semina scientiarum كما سيماها ديكارت بعد ذلك بألفي عام ، استطاعت أسئلة سقراط أن توقظها وتجعلها تنبت وتؤتى ثمارها . ولكنها لم تستطع ذلك الا لأن العبد ، اقتناعا منه بجهله ، شاء أن يبذل الجهد اللازم « لتذكر » الحقائق « المنسية » .

والأمر كذلك تماما فيما يتعلق بالفضيلة . فلو استطاع سينون او لو أنه أراد ، أن يبذل جهده فى التفكير كما طلب منه سقراط ، لأدرك — كما أدركنا نحن — أن المثل الأعلى لرجل الدولة الحق ، الخليق بتوريث و « تعليم » فضيلته ، هو ، عند سقراط ، مثل ممكن تحقيقه . وبالتالى أن البرهنة التى بين لنا بها سقراط أن الفضيلة ليست علما — ما دامت لا تعلم — لا يجب أن تؤخذ

بمعناها الحرفى . فهى لا تعلم » ولكنها « يمكن » أن تعلم . وكما قيل فيما بعد :

ومن جهة أخرى ، أصحيح حقا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة ومن جهة أخرى ، أصحيح حقا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة وأنها لا تعلم ? اذن ما الذي يفعله سقراط ? أليس من الواضيح أن كل عمله — الى حين مناقشته لمينون وأنيتوس — ليس شيئا آخر سوى تعليم الفضيلة ? أو ، اذا شئنا ، تعليم الحكمة ، التي ما هي الا علم الخير ?.

مينون لم يفهم الدرس ? ذلك أنه لا يوجد فى نفسه — أو لم يعد يوجد — آثار لمثال الخير . كذلك ، فى رأينا ، ان نتيجة المحاورة — غير المدونة — أى الاجابة على سؤال مينون ، واضحة كل الوضوح : نعم ، الفضيلة تعلم ما دامت علما (١) . ولكنها لا تعلم لمينون .

⁽۱) ما دامت الفضيلة «علما » فانها لا يمكن أن تعلم الا كما تعلم العلوم ، أى بجهد وسعى للاكتشاف من ناحية التلميذ وليس بتلقين وتدريب يفرضه عليه المعلم أى من الداخل وليس من الخارج .

٣- محاورة برونا جوراسس

انها نفس الأسئلة — ما الفضيلة ? أيمكن ان تعلم ? — التى تكو تن الموضوع الرئيسى لمحاورة بروتاجوراس . واحدة من أجمل محاورات أفلاطون وأكثرها تسلية (١) . ولكن الموقف الذي نواجهه فيها ليس هو نفس الموقف في محاورة مينون (٢) . الواقع أنه بينما نرى مينون لا مذهب له أساسا ، ولا يفعل شيئا أثناء المناقشة سوى توجيه الأسئلة نجد أن لبروتاجوراس نفسه مذهبا يعتنقه ، اعتناقا جديا تماما . كما نرى المناقشة في هدنه المحاورة أكثر انسياقا وعلى الأخص أكثر وضوحا عنها في محاورة مينون : فالبراهين التي لم تكن الا تخطيطا أو مجرد اشارة بسيطة في هذه ، قد طالت واكتملت في تلك . وبالإضافة الى ذلك فان

⁽۱) محاورة بروتاجوراس مسلية كاحدى كوميديات أريستوفان.

⁽۲) لن نعرض هنا محاورة بروتاجوراس بتفصيل أكثر من محاورة مينون أو محاورة تيتاتوس . كما أننا سنغفل ذكر ذلك المنظر المضحك للفاية « لاستعراض » السوفسطائيين في مسكن الثرى المتعجرف كالياس ، واحاديث هيبياس وبروديكوس ، وكذلك أحاديث سقراط : وليرجع القارىء فيها الى نصوص أفلاطون .

سقراط وجد نفسه مضطرا الى عرض مذهبه ليقابله بالمذهب الثابت المترابط للسوفسطائى الكبير . ومع ذلك تنتهى المحاورة بنتيجة يصفها سقراط نفسه بأنها محيرة للغاية وخادعة : فالواقع أن « سقراط الذى أنكر أن الفضيلة يمكن أن تعلم ، يقرر أنها علم ، وأن العدالة والعفة والشجاعة كلها علوم : وهذه هى أوكد وسيلة لبيان أنه يمكن تعليم الفضيلة . بينما بروتاجوراس ، الذى أكد أولا كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلم ، نجده الآن يرى فيها أى أولا كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلم ، نجده الآن يرى فيها أى شيء الا أن تكون علما ، وهو ما يبعد عنها كل احتمال لأن تعلم » .

ولكن ينبغى أن لانتعجل ، ولنلق نظرة على المحاورة . انها من الناحية الأدبية عمل كامل تماما ، وشخصيات الدراما ، أو على الأصح » الكوميديا ، الوفيرة والمتنوعة ، يلعب كل منها دوره الخاص ، ويحيا كل منها حياته الخاصة ، ويتكلم كل منها لغته الخاصة . (أفلاطون استاذ في فن المحاكاة التمثيلية ، أو في « على طريقة .. ») والصورة التي اتخذها أفلاطون » صورة المحاورة تروى على لسان سقراط ، تتيح لهذا أن يطلق العنان لقريحته كلها على حساب خصومه . انها حرب نظيفة : السخرية فيها والمفاكهة من أمضى أسلحة المجادل . انها تهدم سمعة ذلك الذي هاجمه .

وتستهل المحاورة ، استهلالا مسليا للغاية : فيروى سسقراط كيف أنه قبل شروق شمس هذا النهار أيقظه صديقه الشاب أبقراط الذى كان قد بلغه ليلة الأمس خبر وصول السوفسطائيين الى أثينا ، فجاء دون أن يضيع دقيقة من وقته ، يطلب من سقراط أن يوصى به عند بروتاجوراس : قال له : «هيا بنا نلحق به قبل أن يخرج ، انه يقيم عند كالياس بن هيبوئيكوس فلنمض الى الطريق » .

ان أبقراط رائع فى فورة شبابه ، وفى رغبته فى التعلم ، وفى تحمسه للحكمة الجديدة التى يدعو اليها السوفسطائيون ويطرونها . وأبقراط — ومن الخسارة أننا نكاد لا نعرف عنه شيئا : فمن أجل أمثاله من الشباب كتبت محاورة بروتاجوراس — يمثل الشباب الأثينى الذى لم تعد ترضيه النظم القديمة ، والذى يتطلع الى التجديد ، الى القيم الجديدة ، والبناء الجديد ، والمدنية الجديدة .

أبقراط ينشد التجديد ، ولكنه لا يعرف تماما ماذا يريد . لهذا يجب أن لا ندهش كثيرا حين نراه يطلب من سقراط أن يوصى به لدى السوفسطائيين . (لا ربب فى أن القسراء / المستمعون لأفلاطون قد تذوقوا ما فى الموقف من سخرية) . فمن الواضح أن أبقراط ، شأنه شأن الأثيني العادى عموما ، لا يميز بين المذهب السقراطي والمذهب السوفسطائي ، الذي يبدو أحدهما قريبا كل

القرب من الآخر . ألا يعارض الاثنان الأخلاق القديمة ? ألا يقوم الاثنان بنقد الرأى المسترك ? ألا يتضمن المذهبان الدعوة الى التجديد ? ان هذا هو السبب الذى من أجله وافق سقراط على أن يذهب به الى بروتاجوراس ، لكى يهيىء له فعلا أن يقابل بين المذهبين ، وأن يتيح له الاختيار . ان المصاورة كان يمكن المذهبين ، وأن يتيح له الاختيار . ان المصاورة كان يمكن المفترق الطرق .

ثم ان المحادثة التمهيدية بين أبقراط وسقراط من الأهمية بمكان — اذ يسأل سقراط صديقه الشاب: ماذا تريد باختصار ? ماذا تريد أن يعلمك بروتاجوراس ? — وندرك أن أبقراط لا يسعى الى تعلم حرفة ، كما أنه لا يرغب فى أن يصبح هو نفسه سوفسطائيا . انه يرغب فى تلقى تعليم بروتاجوراس » « بسبب ثقافته » » « ولأنه يناسب الرجل الحر » ، كما تلقى تعليم معلم اللغة ، ومعلم القيثارة ، ومعلم الألعاب . — حسن جدا ، ولكن مم يتكون هذا التعليم ? ما هو الفن الذى سيعلمه له بروتاجوراس? — ويقول أبقراط: انه فن القول الحسن . ويجيب سقراط: قول حسن عن أى شىء ? ان الانسان يحسن الكلام فى الشىء الذى يعرفه السوفسطائى يعرفه (١) . « فما هو اذن هذا الشىء الذى يعرفه السوفسطائى

⁽۱) ان تصور سقراط للبلاغة هو تصور ديكارت وبوالو فيما يعــد .

ويرتج على أبقراط . انه لا يعرف ما هذا الشيء المعين من المعرفة الذي يختص به السوفسطائي. ويرتج ، بالمثل عــلى القارىء الحديث. ولكن لسبب يختلف عن هذا. انه لا يستطيع الاعتراف بأن سقراط يجهل وجود الخطابة - وهي « فن القول » - وأنه يجهل أن الانسان يتعلم الكلام كما يتعلم العدو ، والمصارعة أو الرياضة البدنية. كما يبدو له أن سؤال سقراط سوفسطائي الي حد ما . - ومع ذلك فهو مخطىء . لأن سقراط لا يجهل وجود الخطابة ، ولكنه ينكر عليها قيمتها . فالخطابة لديه لست فنا.

أو على الأقل هي فن دنيء كل الدناءة بمقارنته ، لا بالمبارزة أو الألعاب الرياضية ، وانما على الأكثر بفن الطهـو . فالواقع أن معلم الألعاب الرياضية ، الذي يكو "ن ويدرب الجسم ، يعرف ما هو خير للجسم وما ليس بخير له . أما الخطيب - الذي يزعم مع ذلك أن في قدرته تكوين نفس تلاميذه — فهو لا يعرف ما هو خير لهذه النفس: انه لو عرف هذا لما أصبح خطيبا وانما فيلسوفا ، ولما قال لنا ان الخطابة فن صورى بحت 4 فان فنا صــوريا بحتا للكلام سيؤدى الى كلام بدون تفكير ، من حيث أنه لا يوجد -كما شرح لنا فى محاورة خارميدس — تفكير صورى بحت (١) ، (١) من المؤسف أن النقاد قد تجاهلوا دائما الأهمية الفلسفية

لمحاورة خارميدس.

واذن فهو لن يعمل على تكوين النفس ، ولكن بالعكس عــــلى تشويه النفس التى تنقاد اليه لسوء طالعها .

ويبين سقراط لصديقه الشاب كم هو أحمق اذ يريد أن يأتمن على نفسه ، أى على أثمن ما يمتلك ، شخصا لا يعرفه ويسميه «سوفسطائيا» وهو لا يعرف حتى معنى سوفسطائى ، يأتمنه على نفسه لكى يعنى بها ويكو نها ويغذيها — اذ ما العلم اذن ان لم يكن غذاء للنفس ? — وهو لا يعرف أيغذيها غذاء طيبا أم خبيثا ، ولا يعرف أيضا ما اذا كان يعلم — مثلما يعلم الطبيب والمدرب عن الجسد — ما الغذاء الطيب للنفس وما الخبيث ؟ ألم يكن من الحكمة أن يستعلم عن ذلك أولا ؟ .

* * *

العلم غذاء النفس: لقد بلجت الصورة فأتاحت لنا أن نفهم جيدا معارضة سقراط الجذرية للخطابة . فالخطابة فى الواقع تظهر الشيء الضعيف قويا (١) ، فهى اذن فن ينتج التمويه . ولكنه الحق لا التمويه ، هو الذي يجب علينا أن نغذى النفس به (٢) اذا أردنا أن نصونها أو أن نهبها القوة والصحة (٢) .

⁽۱) أن ما يفاخر به الخطيب هو القــدرة على اظهار دعوى أو برهان ضعيف بمظهر القوة .

⁽٢) الحقيقة غذاء النفس . . وكذلك يرى ديكارت أن هدف الرياضيات هو « اطعام النفس الحقيقة » .

⁽٣) قوة ألنقس وصحتها ، هي الفضيلة تماما .

ولكن فلنستمر . ولنسأل اذن بروتاجوراس نفسه عما يقوم بتعليمه وعن النفع الذي يمكن أن يصيبنا من تعليمه . — ان بروتاجوراس يجيب قائلا ، وهو يوجه حديثه الى أبقراط : « أيها الشاب ، انك ان صاحبتنى ، فهاك ما سوف تحصل عليه : بعد يوم تقضيه معى ، ستعود الى بيتك وأنت أفضل حالا . وبالمثل في اليوم التالى ، وهكذا سيتميز كل يوم من أيامك بالرقى نحو الأفضل » . — ويرى سقراط أنه قول مبهم جدا ، فلا شك نحو الأفضل » . — ويرى سقراط أنه قول مبهم جدا ، فلا شك بروتاجوراس : « ان موضوع تعليمي هو كياسة كل فرد في ادارة بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها سياسة كاملة بالفعل والقول » . واذن فان من يزعم السوفسطائي تكوينهم هم المواطنون الصالحون والسياسيون الصالحون .

ونلاحظ أن هذا هو تماما ما يسعى اليه « أبقراط بن أبولودورس ، سليل المجد والثراء .. ، الذى .. يرغب فى أن يجعل لنفسه اسما فى المدينة .. « وهو أيضا ما يبتغيه مينون . وهذا هو ما يسميه اليونانيون الفضيلة السياسية أو « الفضيلة » وحسب . واذن فلقد أجاب بروتاجوراس على ما طلب منه . ان مثله الأعلى هو مثل واحد من العوام ، لا يجاوزه فى شىء ولا يعارضه البتة .

ولكن فلنستمر: ان بروتاجوراس بدعى تعليم « الفضيلة السياسية » . فلو كان ما يدعيه صحيحا — فان هذا ، ونقولها قولة عابرة ، سيجعله أسمى من رجال الماضى العظام ، أولئك الذين لم يعرفوا أبدا أن ينقلوا علمهم أو فنهم الى خلفائهم . ولو كان هذا صحيحا لأصبح بروتاجوراس رجل الدولة الحق الذى لمحنا صورته فى محاورة مينون .

ولكن ، هل الفضيلة (الفضيلة السياسية أو الفضيلة عموما) يمكن أن تعلم ? ان سقراط فى ريب من هذا ، وهو يعارضه ببرهان رأيناه يستعمله من قبل فى محاورة مينون : فالأثينيون، وهم شعب ذكى ، لا يعترفون بهذا ، ولا يعتقدون فى وجود خبراء فى هذا الموضوع . من أجل هذا ، نراهم ، حين يكون الأمر متعلقا بمسائل فنية — كاقامة مبان أو بناء سفن — يحتكمون الى آراء الخبراء المختصين ، بينما هم فيما يتعلق بأمور الدولة ، يستمعون الى نصيحة أول قادم . وبالاضافة الى ذلك ، فان أحكم الأثينيين وأمهرهم يشاركون عامة الشعب هذا الرأى صراحة فهم لا يستحضرون الأبنائهم معلمين للفضيلة ولا هم أنفسهم يعلمونها لهم (كالحال مع بركليس مثلا) : ذلك لأنهم يرون أن هذا أمر مستحيل .

من الواضح جدا (لنا نحن الذين نعرف حجج سقراط ونعلم

أنه لا يعير رجال السياسة الأثينيين أى اعتبار) أن برهان سقراط مجرد برهان ساخر ، ولكنه يصلح لمحاجة بروتاجوراس اذ أن هذا في تصوره « للفضيلة » لا يجاوز ألبدا مستوى العامة ، مستوى « الرجل العادى » ، مستوى أنيتوس . كما أن اجابة بروتاجوراس — التي لا يعرف كيف يطورها — تدلنا عليه .

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة لا تعلم فحسب ، وانما تعلم كثيرا جدا . فنحن نتعلمها طوال حياتنا » والجميع يعلمنا اياها : آباؤنا ومعلمونا ومواطنونا . ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة ، وهي الشروط الضرورية لوجود المدينة ، فجميعهم اذن يتبادلون تعلمها فيما بينهم . ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضروري وجود معلمين اخصائيين للفضيلة . واذن ، على عكس ما يزعم سقراط ، فجميعنا تؤمن بأن الفضيلة تعلم . وهمذا تتيجة لحقيقة واقعة وهي أننا نلوم وتؤنب أولئك الذين تنقصهم الفضيلة . وهل اللوم والتأنيب في الواقع سوى اعطاء درس ?

ولكن ٥ اذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة ٥ فسنفهم السبب في أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين: من حيث أن الفضيلة يعلمها الجميع للجميع فان تعلمها يكون واحدا للجميع . واذن فان المواهب الطبيعية —

ولو أن الفضيلة ليست مجرد هبة طبيعية خالصة — تبرز قيمتها وأهميتها . ولو أن الناس جميعا يتعلمون الموسيقى ويدرسونها لما كان من الضرورى أن يصبح أبناء الموسيقيين العظام هم أنفسهم موسيقيين بارعين .

فالفضيلة اذن تتعلم كما تتعلم لغة الموطن التي لا يعلمها أحد لأبنائه لأنها مكفولة للجميع. ويبقى بعد ذلك أن يكون لدى بعض الناس استعداد خاص لتلقين مثل هذا التعليم وهذا هو الزعم الذي ، في رأى بروتاجوراس، يرفع من شأنه (١).

ان دعوی بروتاجوراس — وهی دعوی قویة جدا کما قلنامن قبل — بحث فی مذهب اجتماعی منطقی ومعقول (۲). انه لا یزعم

⁽۱۱) لو أن بروتاجوراس عاش الى وقت متأخر قليلا لاستطاع ان يقول: كل الناس يعلمون الأطفال لغة الوطن أما أنا فأعلم فقه اللغية.

⁽۲) لا شك في أن القارىء الحديث يميل الى الاحساس بالاتفاق معبروتاجوراس، فهو في أغلب الظن متأثر بمذهب النسبية الاجتماعي بقدر تأثر بروتاجوراس نفسه وهو لايميز أكثر منه بين العادات والاخلاق، أنه يقول أن مما لا ريب فيه أن مذهب بروتاجوراس في النسبية الاجتماعية ، مثله مثل « فلسفة النور » التي قورنت حينا بالسو فسطائية ، قد لعب دورا هاما جدا في هدم « متحيزات » و « أوهام » الفكر اليوناني (والفكر الحديث) أن مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلا مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلا

تجدید المجتمع ولا اصلاحه أو تصوره « للفضیلة » ان ما یعد به — ویدل نجاحه علی أنه صدق فیما وعد — هو أن یحلل فی ترکیبه قانون ۲۰۱۵ مجتمع من المجتمعات ، وأن یعلمنا کیف نتلاءم معه وکیف ننال رضا أفراد هذه الجماعة ، وکیف نحصل علی الثروة والنفوذ والسلطة . ولکنه لا یستطیع أن یعلمنا الغایة التی ینبغی علینا أن نستهدفها ، أو علی الأقل أن یقول لنا انه یجب علینا هنا ایضا أن نعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل علینا هنا ایضا أن نعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل ادعاء بالمعرفة السامیة التی هی — فی رأی سـقراط وفی رأی بروتاجوراس — تمیز رجل الدولة .

ولكن لا يزال هناك شيء آخر: ان مذهب براوتاجوراس الاجتماعي يرغمه على اقرار المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة . ولكن هذه المفهومات ، ككل مفهومات الرأى المشترك ، مفككة ومبهمة بل ومتناقضة كما سيبين لنا سقراط . فالواقع أن كلا من الرجل العامي وبروتاجوراس يتكلم عن الفضائل : الحكمة والنسجاعة النخ . ولكن ما هي ? لا براوتاجوراس ولا الرجل العادي يعرفها (۱) ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذاك « يفكر » . فكهما العادي يعرفها (۱) ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذاك « يفكر » . فكهما

⁽۱) يعلم بروتاجوراس بغير شك أن المفهومات العامة العادية غيرمترابطة وليست بذات قيمة ومذهبه الاجتماعى ، الذى يضعها في مستوى أخلاق وتقاليد (ونواميس) νομοι المجتمعات المختلفة ، انما يلعب تجاهها دورا ناقدا هداما ، يماثل تماما الدور الذى يلعبه مذهب الشك عند مونتانى أو المذهب الاجتماعى فى ايامنا هذه . وهو مثلهما أيضا ، مذهب « تقدمى » و « متحرر » . وهو ، كما براه أفلاطون ، يؤدى فى النهاية الى قراغ الهدم الذاتى والعدمية .

حبسا نفسهما فى دائرة اللغة ، لايستطيعان تجاوزها ليدركا المشياء ذاتها ، أو بالأحرى ، الماهيات التى تدل عليها الالفاظ ، دلالة سهمة ناقصة . وهما لا يدركان أيضا أن الفضائل المختلفة انما لها ماهية واحدة بذاتها هى المعرفة » ولهذا فالفضائل جميعها يتضمن بعضها البعض ، جميعها ، حتى الشجاعة التى هى معرفة الشى، « المخيف حقا » والشىء الذى ينبغى خشيته والشىء الذى لا يخاف منه ولا يخشى . وبعبارة حديثة : فالفضيلة تقتضى تدرج القيم وهى ليست سوى معرفة هذا الدرج . فالسلوك الفاضل يصدر حتما عن معرفة الخير ، اذ عند سقراط ، كما هو عند سبينوزا » المعرفة والحكم والعمل شىء واحد .

茶 茶 茶

ولكن فلنعد الى المحاورة . لقد رأينا بروتاجوراس يرى أن الفضيلة يمكن أن تعلم . وكيف يمكنه أن يجعل ذلك مجالاللشك وهو الذى يجعل منها مهنة له ? انه مثل مينون تماما يزج بنفسه فى مناقشة المشكلة : ما اذا كانت الفضيلة يمكن ، أو لا يمكن أن نعلم ، دون ان يحدد تحديدا صحيحا ما يعنيه بهذه العبارة . وهو كذلك يعجز عن أن يأتى بجواب على سؤال سقراط : ما الفضيلة ؟ أو بعبارة أخرى : « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة والطهسسارة (محدود من العدالة والحكمة والطهسسارة (محدود من العدالة والحكمة والطهسسارة (من الفضيلة كل واحد عن أن ياتى بعواب على سؤال سقراط . ما الفضيلة والحكمة

أجزاء لها ، أو أن الفضائل التي عددتها ما هي الا أسماء مختلفة لكلواحد بذاته ? »

ولزيادة الفهم: بروتاجوراس لا يستطيع أن يجيب على سؤال سقراط الذي ينطوي على مشكلة وحدة المتعدد ، أو بمعنى أدق مشكلة وحدة أنواع من جنس واحد ، أو مشكلة وحدة أصناف تحقق الماهية (٤٤٥٥٥) انه لا يستطيع الاجابة لسبب واضح وهو أنه لا يفهم السؤال ، ولكن ، من ناحية اخرى ، لأنه لا يفهم السؤال ، فهو يظن أنه يجيب عليه بقوله: « ليس أيسر من هذا .. فالفضيلة واحدة .. والفضائل .. أجزاء لها » . - ولكن العلاقة بين الأجزاء والكل ليست بالعلاقة البسيطة ، كما أنه من العسير جدا تحديدها بدقة . ثم يحاول سقراط أن يحكم تفكير بروتاجوراس بأن يخيره بين حالتين تتمثل لنا فيهما هذه العلاقة في أشياء مادية: « هل الحال كما في أجزاء الوجه حيث يكون الفم والأنف والعينان والاذنان أجزاء لهذا الوجه ، أو كالحال فى أجزاء كتلة من الذهب لا يختلف بعضها عن بعض ، ولا يختلف جزء منها عن الكل الا في أبعاده ? « ومع أن بروتاجوراس أكد أن الفضلية واحدة ، فانه مع ذلك لا يستطيع أن يبت برأى بشأن الاختيار الثاني . فهو يرى مع العامة أن الفضائل تشترك فيما بينها في أشياء ولكنها مع هذا تختلف الواحدة عن الأخرى : فنحن نعلم أن الفضائل كلها لا تقع من نصيب رجل واحــد،

« فكثير من الأفراد يكونون عذولا دون أن يكونوا حكماء ، أو شجعانا وليسوا عدولا » وهو أيضا يبت في أمر الاختيار الأول : بأن العلاقة بين فضيلة وغيرها من الفضائل (وبينها وبين الكل) كالعلاقة بين أجزاء الوجه .

ولكن ، اذا كان الأمر كذلك ، اذا كانت الفضائل تكو "ن كل منها شيئًا منفصلا ومعينا في ذاته » « لكل منها خاصية خاصة » ، اذا كانت تختلف فيما بينها كما تختلف العينان عن الأذنين ، اذا كانت بعبارة أخرى (وهي بلا شك ليست عبارة أفلاطونية ولكنها تسمح لنا أن ندرك المسكلة ادراكا أفضل) ، اذا كانت الفضائل لا تكور الا كلاما ميكانيكيا ، فسيتبع ذلك مباشرة أنه لن يكون مينها أية رابطة داخلية ، أو أى تطابق طبيعي ، وأنه على عكس ما قرره بروتاغوراس أولا 4 لن تكون الفضيلة « واحدة » وانما « متعددة » . واذن يجب علينا أن نقول ان أي « جــزء » من الفضيلة يشبة أى جزء آخر ، وانه لا يوجد شيء مشترك بين العـــلم (فسن عنه في عنه والعـدالة ، والطهـارة ، والحكمة σωφροσύνη) والشياعة (ἀνδρεία) ولكن فلنتابع التحليل ولنبحث معا عن الطبيعة الخاصة بكل منها. فأولا العدالة ، هل هي عمل معين (πوقعهس) أو أنها ليست « بأي شيء » ? فاذا كانت « شيئا » ، أي حقيقة واقعية ،

كما يعترف راضيا بروتاجوراس ، واذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالقداسة ، والحكمة ، والشجاعة ، النح .. وبمعنى آخر ، اذ كانت الألفاظ التي نعبر بها عن الفضائل ليست خمسة أسماء مختلفة لماهية واحدة بعينها ، وانما على العكس ، اذا كان كل منها ينطبق على حقيقة متمايزة ، على موضوع له صفاته الخاصة الى حد أنه لا يمكن أن يمائل غيره ، فيمكن أن تتساءل عما اذا كان هذا « الشيء » ، هذا « الموضوع » ، هذه الحقيقة التي نسميها « عدالة » (أو قداسة) هي في ذاتها شيء عادل أو غير عادل (قدمى أو غير قدسى) . ولكن اذا نحن أبينا ، مع كل الناس 4 الاعتراف بأن العدالة يمكن أن لا تكون شيئا عادلا ، أو أن القداسة يمكن أن لا تكون قدسية — « أي شيء ستكون القداسة ان لم تكن قدسية ? - فسينتج عن ذلك حتما « أن القداسة شيء من طبيعته أن لا يكون عادلا ، وأن العدالة شيء طبيعته أن لا يكون قدسيا ، وانما يكون غير قدسي . كما تكون القدسية أيضا غير عادلة واذن تكون بغير عدالة ، بينما تكون العدالة بغير قداسة » . مفهوم لا يقره لا سقراط ، الذي يرى على العكس أن القداسة عادلة ، وإن العدالة قدسية ، ولا بروتاجوراس

泰 泰 遼

من المحتمل أن يجد القارىء الحديث حجج سقراط لفظية بعض الشيء بل وسوفسطائية الى حد ضئيل . انه بلا ريب سيرى

مع بروتاجوراس أن سقراط قطعا كان صارما قليلا. فبازالة العلاقات هكذا بين الاشياء الى حد التماثل والى حد التمايز المطلق (۱) يمكن للانسان ان يثبت كل ما يشاء . وهو سيحكم بأن بروتاجوراس على حق فى أن يعترض بأن « هذه الأجزاء للوجه التى ميزنا الآن بين خواصها والتى قلنا انها غير متشابهة ، ليست مع ذلك بغير تشابه فيما بينها أو بغير علاقة ما » وانه بالتالى ، لا شىء يمنعنا من القول بأنه يوجد بين « أجزاء » الفضيلة أوجه شبه وعلاقات تماثل .

ومن المحتمل ، من ناحية أخرى ، أن يكون للقارى المستمع الأفلاطون رأى آخر ، بل رأى معارض كلية ، فيرى أن حجج سقراط كانت صحيحة تماما ، وأنه لا يمكن أن تحصل من المقدمات المتناقضة المنهارة التى قبلها وأقرها بروتاجوراس ، على نتائج تختلف عنها ، وأن بروتاجوراس كان سيتحقق من ذلك بنفسه لو أنه شاء أن يبذل الجهد اللازم وأن يرتب تفكيره .

والواقع أن بروتاجوراس قد أقر بأن الفضائل « أشياء » أو موضوعات « حقيقية » وليست « أسماء » تكسو أو تعبر عن مفهومات ومعتقدات المجتمع وما اصطلح عليه . وما دام قد أقر

⁽۱) هذه هي « الحيلة » المفضلة عند السوفسطائيين .

بذلك فلم يكن ليستطيع أن يفعل شيئا ٥ وهو الحسى الذي لا يعرف حقيقة أخرى غير تلك التي ترجع الى الحواس ، والموافقة على أن يأخذ اشياء مادية ، كالذهب والوجه ، لتمثل بناء هذه « الحقائق » والروابط المكنة التي تستطيع الحفاظ على ما بينها . ولذا فقد اعترف مثلا بأن هذه الحقائق أو «الأشــياء» — العدالة والقدامة - لها صفة خاصة ، لها طبيعة تجعلها كما هي عليه ، أو بعبارة أفضل ، تجعلها ما هي عليه . ولكن ، اذا كان حقا أن الذهب أو أي شيء مادي آخر له مثل هذه « الطبيعة » ألا يكون من الواضح -- من الواضح لنا نحن على الأقل الذين نعـرف ، بفضــل سـقراط (أو أفلاطـون) أن هــذه « الطبيعيات » εἴδη أو οὐσία ليست أشيياء مادية بالمرة بل ولا شبه مادية - ان هذه « الطبيعات » نفسها ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها هي أيضا «طبيعات » تجعلها ما هي عليه ? ولا عجب اذا كان بروتاجوراس ، بارتكابه هـــذا الخطأ الفاحش ، باعترافه بأن العدالة - ليست عدالة وانما - : عادلة له « الطبيعات » الى نفس التباين الشديد الموجود بين الموضوعات أو الأشياء المادية ?

ولكن اذا كان بروتاجوراس فى الواقع يأبى الاعتراف بنتائج لا يمكن تجنبها ويعود الى وجهة نظر الرأى العام ، ألا يكون هذا دليلا على أن المناقشة فى نظره ليست جدية ، وأن طبيعة الفضيلة لا تهمه كثيرا وأن الشىء الوحيد الذى يهتم به هو أن يظهر لنفسه هو ، بروتاجوراس، مهارته وقدرته على تعليم «الفضيلة السياسية» مهما كانت الروابط التى تربطها بالفضائل الأخرى ؟ اليس من أجل هذا ، كلما سمت المناقشة على المفهومات العامية ، نراه لا يحفل بها ، ويترك لسقراط أمر العناية بمتابعة التحليل معقبا بعبارة : « اذا شئت » المؤدبة المملة ولا يظهر اهتماما حقيقيا الا اذا وجد نفسه وقد حاقت به الهزيمة تحت وطأة أسئلة سقراط القاسية? أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته فى المناقشة ، بعد أن نشبت بينه وبين سقراط مساجلة خطابية حول تفسير قطعة شعرية — وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقى كلمة محول تفسير قطعة شعرية — وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقى كلمة بديعة يرد عليها سقراط بكلمة مضادة ملؤها السخرية المطلقة (۱) ،

⁽۱) كلمة سقراط المضادة التي يحقق فيها ؛ بالاستعانة بالتفسيرات الجريئة جدا والتي لا تتفق مع الحقيقة ؛ عملا مذهلا باستشهاده بالشعراء لدعم نظريته الأخلاقية : لا أحد يفعل الشر بارادته ، ويفيد من ذلك بأن يقابل منهج التحليل الجدلي الذي يتحقق في المحاورة ، بمنهج بروتاجوراس البلاغي ، وكذلك بأن يكشف لنا زيف اللجوء الى آراء الشموراء أو الحكماء الذين أصبحت نصوصهم الميتة قابلة للتفسيرات والتأويلات المتعددة المتباينة ، تفسيرات وتأويلات يرضخون لها دون أن يستطيعوا الرد علينا أو يثيروا أي اعتراض ،

والحماسة الباهرة -- يصر على ان يتناول المناقشة من حيث تركها.

لقد فشلت محاولة تحديد العلاقات بين الفضيلة والفضائل. ونحن نعلم جيدا السبب: لأننا حاولنا أن نحدد هذه العلاقات مثلما حاولنا حل مشكلة: أيمكن للفضيلة أن تعلم أو لا يمكن? — دون أن نحاول أولا ، وهو ما كان ينبغى علينا عمله ، تعريف ما هى الفضيلة. ولقد أدركنا نحن هذا جيدا. أما بروتاجوراس فانه للأسف لم يفهم درس سقراط. ثم هو يكتفى بتحوير اجابته بقدر يسير. انه لن يقول بعد هذا ان الفضائل جميعا مختلفة ، أو على الأقل انها كذلك على الاطلاق: كلا ، ان بينها ، أو بالتدقيق بين بعض منها ، مثل الحكمة والذكاء والقداسة والعدالة بعض التشابه أو التقارب أو التجانس. أما الشجاعة ، فهذا شيء آخر بالمرة ، ان بروتاجوراس فيما يختص بالشجاعة يتمسك بدعواه التي هي دعوى العامة: لا شبه بين الشجاعة والأجناس الأخرى من الفضيلة.

والحق أنه على الرغم مما يتخذه بروتاجوراس من سلمات التعاظم فى تظاهره باحتقار الرأى العام وآراء العامة — سقراط لا يحتقرها وانما يسعى الى تنويرها وتعميقها — فانه قانع ، ليس فقط فيما يتعلق بالشجاعة ، بمستوى الرأى العام . ألا يعترف ، كالعلمة ، بأن الظلم يمكن أن يكون « خيرا » ، آى مفيدا ونافعا

لمن يقترفه ? ألا يعتقد ، كالعامة أيضا ، أن الخير قل أن يجتذب الطبيعة البشرية ولذلك لا يسعى الانسان اليه برغبته ، وأنه من أجل هذا قلما يتبع ، على الرغم من علمه بالخير ، الطريق الذي تهديه اليه معرفته وانما يرتد عنه « منهزما » كما يقول ، بالعاطفة وباللذة .

لا شك أن بروتاجوراس يزعم أنه لا يقبل القول (كالعامة من الناس) بأن المعرفة «شيء تافه لا جدوى منه ولا أهمية له ». انه ، كما يقول ، يتفق مع سقراط في اعتبار أن المعرفة شيء له قوته وأن الحكمة والعلم هما أعظم القوى الانسانية . والواقع أنه لا يدرك أكثر من العامة الدور الذي تلعبه المعرفة في تكوين دوافعنا وأفعالنا . ربما لأنه يجهل ما هي .

وهكذا لا يرى أن الانسان ، دائما وفى كل حال ، حتى فى الحياة الحسية ، يطلب الخير . بل خيره ما يجده حسنا ونافعا ولذيذا . وانه يتجنب الشر ، وبعبارة أخرى ما يضره وما يؤلمه . انه لا يرى أن لا أحد يعمل غير ذلك ، وأنه من العقل والخير أن يعمل هكذا . ان الخضوع لمباهج اللذة ليس بالمرة علمه على الضعف ولا يعد أبدا من سوء السلوك ، ما دام من الواضح أن اللذة خير وأن الألم شر (۱) .

⁽۱) مذهب السعادة على حق في تقريره أن اللذة خير وأنها قيمة واقعية . وهو مخطىء في اعتقاده أن اللذات هي القيم الوحيدة أو الخير الوحيد للانسان ، وفي انكاره وجود قيم وأنواع من الخير أسمى منها .

ولكن الا توجد لذات سيئة والام حسنة ، أشياء مقبولة ليست حسنة وأشياء غير مقبولة وليست سيئة ? - هكذا يعترض بروتاجوراس ، ويفحمه سقراط بقوله : أبدا . فما دامت هي مقبولة فهي حسينة وما دامت غير مقبولة فهي سيئة. فلا شك في أنه ما دامت تترتب عليها نتائج غير مقبولة -- أو على العكس مقبولة — ومثل ذلك اللذات التي تجر وراءها المرض أو الدمار أو الآلام التي يفرضها علينا الأطباء لشفائنا - فانه يمكن اعتبارها « سيئة » أو « حسنة» وقد تكلفنا هذه اللذات ثمنا فاحشا ، ولكن هذه مسألة حسابية (تجرى كل المناقشة على مستوى مذهب. السعادة لا تجاوزه ٤ والا لما استطاع بروتاجوراس متابعتها) ٤٠ مسألة حسابية يمكن أن يخدع الانسان فيها ولا شك ، ويكون. خداعه أيسر كلما كان يجهل القواعد والطرق الصحيحة لقياس وتقويم الأنواع المختلفة للذة والأنواع المختملفة للألم وعلاقة الواحدة منها بالأخرى ، ولا يدخل في حسابه حقيقة المنظور الزمني - مثل المنظور المكاني الذي يجعل المرئيات البعيدة. تبدو لنا صغيرة والأشياء القريبة تبدو كبيرة - الذي يجعلنا ندرك اللذات والآلام المستقبلة أصغر وأضعف من تلك التي نختبرها في حاضرنا .

ويرسم سقراط الخطوط الأولية لفكرة بنتام عن علم القيم.

الرياضي ، فن أو علم قياس المباهج الأخلاقية أو القيم الأخلاقية . وواضح أنعلم القيم هذا ، الذي لا يمكن أن يكون عند رجلحسى كبروتاجوراس الاعلما كميا، يقتضى عند سقراط وجود ساتم من القيم . « فأى علم هذا وأى فن . سنرى ذلك فيما بعد » . هكذا يقول لنا أن ما نراه منذ الآن ليس اللذة أبدا ولا أي شيء من هذا القبيل ، مما ينتصر علينا ويتغلب على علم الخير ، بل ان السلوك السيء ، أي الاختيار السيء بين الخير والشر ، هو نتيجة للجهل ي للافتقار الى المعرفة ، وبمعنى آخر ، هو نتيجة « للظنون الكاذية الباطلة عن الأشياء القيمة » (١) . الافتقار الى المعرفة .. اننا تفهم جيدا خطأ المفهوم الشائع ، هذا المفهوم - وبروتاجوراس يشارك فيه -- الذي بمقتضاه يمكننا «أن نعرف الغير ونقترف الشر » . اننا ندرك أن هذا المفهوم يقوم على الجهل بالمعرفة الحقة . ونحن نعلم تماما أن بروتاجوراس، بالرغم من انكاره، يعتبر المعرفة شيئًا تافها ، وذلك لأنه لا يعلم في الخقيقة. فيم تختلف المعرفة - التعقل وامتلاك الحقيقة - عن الظن . ان الاتسان الذي يفعل شيئًا « يعرف » أنه شر لا يملك معرفة الشر معرفة حقيقية . أن لديه ظنا على درجة كبيرة أو صغيرة - وبالأخرى

⁽۱) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السنادة ، وثانيهما هو المفهوم العامى عن القيمة السامية « للأشياء الطيبة في الحياة » .

صغيرة --من القوة . ومن المكن ولا ريب ، بل ان هذا يبدو صحيحا جدا ، أن لا يستطيع الناس جميعا أن يملكوا هذه لا المعرفة » أو « الحدس » أو « التعقل » . وعلى أية حال فمن البين أن بروتاجوراس ذاته لا يملكها .

سكننا الآن أن نتناول مشكلة الشجاعة والجبن. وسنرى هنا أيضا أن المسألة مسألة معرفة ومقياس وتقييم . فالمفهوم العام الذى بمقتضاه يطلب الرجل الشجاع الخطر ويهرب منه الرجل الجبار معهوم خاطىء . فلا أحد يطلب الخطر من حيث هو خطر ، اذ أن كل الناس يها بون الشر ويسعون الى تجنبه ، أو على الأقل ، اذا لم يكن هذا مستطاعا ، الى اختيار أقل الشرين . فالفرق بين الرجل الجبان والرجل الشجاع هو اذن أن الأول يخطىء في طبيعة الشر الذي يجب عليه تجنبه بأي ثمن . فالجبان يعتقد أن حياته هي خيره الأسمى . انه لا يعلم أن هناك شرورا أخطر شأنا بكثير . أما الشجاع فانه يعلم هذا . كما أن الأول ينجو بنفسه بينما يستمد الثاني من المعرفة الهداية والقوة فيقدم على المعركة بثبات وبهجة . ومن الجلى أن الشجاعة عند سقراط - بعكس ما يظن بروتاجوراس -- هي الفضيلة الأسمى ، حيث أنها تقتضي معرفة خير أسمى للحياة . ولذا كان لزاما على بروتاجوراس الحسى ، على العكس من ذلك ، أن يدافع عن الجبان . ويحنى بروتاجوراس هامته . فقد خرج سقراط من المباراة منتصرا . لاعب نبيل ، ان بروتاجوراس لا ينازعه النصر . ولكن الى أين انتهينا فى آخر الأمر ؟ الى لا شىء . لأنه اذا كانت الفضيلة معرفة ، لوجب امكان تعلمها ، اذ أننا نعلم جيدا أن ما هو علم ، يعلم ، وما يعلم فهو علم (۱) . ولكن ، للعجب ، انه سقراط ، كما رأينا ، هو الذى يؤيد أنها علم وهو الذى ينكر امكان تعلمها . وأن بروتاجوراس — الذى يدعى تعليمها — هو الذى لا يعترف بأنها علم .

ولكن القارى المستمع سيتين الأمر جليا: فما يبدو متناقضا ومحيرا انما هو فى الظاهر فقط: الأنه اذا كانت الفضيلة هى ما يسميه بروتاجوراس والعامة بهذا الاسم ، اذا كانت هى تلك التى يعلمها بروتاجوراس لتلاميذه ، فانها يقينا لن تكون علما . أما اذا كانت كما يظنها سقراط ،أى اذا كانت علما حدسيا للقيم

⁽۱) تلك هى نظرية سقراط الذى يرى أن « العلم » أو «المعرفة» مرادفان للتعقل ، ويرى لذلك أن كلمة « يتعلم » تقتضى « يدرك ». ويستتبع ذلك القول بأن الانسان لا « يتعلم » لغة أو حرفة : انه ينغمس فيها . أما بروتاجوراس فانه ينكر وجود « العلم » و « التعقل » . كما أنه لا يفهم موقف سقراط ويقع في جميع الشراك التى ينصبها له . أن موقف بروتاجوراس هو موقف الحسيين المحدثين .

وللخير ، فمن الواضح أنها ما كانت لتعلم بوساطة بروتاجوراس . بوساطة من اذن ? هذا أيضا واضح تماما : بوساطة سقراط . أي بوساطة الفيلسوف ، لأن علم « قياس القيم والمباهج الذي وعد سقراط بأن يقول لنا ما هو فيما بعد ، ليس — كما علمنا الآن — سوى الفلسفة » .

٤ - محاورة تيتساتوسس

ان محاورة تيتاتوس (۱) ، التي يمكن اعتبارها آخر محاورة سقراطية لأفلاطون ، لا تقدم لنا الجزالة الدراماتيكية التي في محاورة بروتاجوراس . فعدد المحاورين قليل جدا : سقراط وتيودورس وتيتاتوس . وتنقلب المناقشة ، المقتضبة ذات التعبيرات الفنية ، في أغلبها اللي مناجاة فردية (مونولوج) . وزيادة على ذلك : فان المشكلة موضوع الدراسة ، وهي مشكلة طبيعة العلم ، تعرضت في بحثها لمعالجة مختلفة .

ومع ذلك فان البناء الأدبى لمحاورة تيتاتوس يعرض خاصية عجيبة يحسن أن نقف عندها قليلا: فمحاورة تيتاتوس فى الحقيقة محاورة مقروءة ، والمقدمة وهى محاورة ممهوءة ، أو بدقة أكثر ، مكتوبة ومقروءة . والمقدمة وهى محادثة تمهيدية بين زميلين قديمين لسقراط هما طربزون واقليدس ، تعلمنا ما هو مناسب للقراءة (occasionem legendi): لقد رجع أقليدس توا من مقابلة تيتاتوس الذى أعادوه من معسكر

⁽۱) ومرة أخرى : نحن لا نقدم عرضه ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . كما أننا سنغفل عن ذكر مناظرة سقراط مع تيودورس وحديثه البالغ الأهمية عن الفيلسوف .

كورينثوس الى أثينا . ان تيتاتوس جريح ومريض وهو يعود الى بيته ليموت . وعندما تخطر على بال اقليدس الخسارة التى لا تعوض التى يسببها موت مثل هذا الرجل ، يتذكر « وهو في عجب تلك النبوءة التى أوحت الى سقراط » كما أوحت اليه في كثير من أقواله » أن يقول عنه ما قاله . انه قابل تيتاتوس قبل موته بوقت قصير وهو لم يزل حدثا . فلما رآه عن قرب وحادثه أعجب اعجابا شديدا بطبيعته الممتازة .. وقال لى انه حتما سيصبح مشهورا اذا بلغ مبلغ الرجال » . وقص سقراط على اقليدس ذلك الحديث الذي جرى بينه وبين تيتاتوس ، فدونه اقليدس الا أنه صاغه في صورة حوار مباشر ، « لكى يتجنب ما تسببه قواعد القصص من حيرة — قلت » وأقر ، الخ .. » انه هذا المخطوط الذي أمر اقليدس عبدا له أن يحضره ويقرأه .

ويرى أحسن نقاد محاورة تيتاتوس ؛ بوجه عام ، أن الأسباب التى أبداها اقليدس ليست سوى عرض ، من أفلاطون نفسه ، للبواعث التى من أجلها أخذ يهجر منذ الآن الأسلوب القصصى لمحاوراته العظيمة التى وضعها فى سن النصوج ، ويعود الى طريقته الأبسط التى أتبعها فى شبابه ، يضاف الى ذلك ، أن الميزات الفنية التى فأعماله المتأخره أكثر صلاحية ، وهذا هو رأينا أيضا ، منهذا العمل الأدبى المباشر . فالغرض اذن من المقدمة هو أن تقدم لنا هذا

التفسير ، وأن تمجد فى نفس الوقت العالم الكبير الذى لا يظهر فى المحاورة ، وأن تذكر — دون أى شك تاريخى — واقعة مقابلته لسقراط ، وأن ترفع مرة أخرى من شأن فطنه هذا الأخير وتأثيره الناجع على الشباب . وأن تبين أخيرا أنه بتكليفه اقليدس تدوين المحاورة ، انما يرد الجميل بطريق غير مباشر الى زميله القديم فى الأيام السابقة .

كل هذا فى الواقع راجح جدا (١) . ولكنه لا يفسر لنا لم يقرأ اقليدس وطربزون المحاورة التى نحن بصددها . وممكن أيضا أن لا يكون هناك فى الواقع أى اشكال ، وأن طربزون واقليدس انما فعلا هذا لأن أى واحد غيرهما لم يكن يفعل غير ذلك . وبعبارة أخرى ، لأن أحدا لم يكن يقرأ المحاورات كما يقرأ الكتب — أعنى كما نقرأ نحن الكتب — وأن الجميع كانوا يقرأونها بصوت عال (٢) . هذا ممكن ، وله أهميته فعلا . ولكن لعل الأمر يتعلق بشيء آخر ، أى بتذكر أمر معين — وهذا ولا شك لا يحتاج الى قول ولكن من الأفضل أن نقوله — وهو أن المحاورة تكتب لمستمعين ،

⁽۱) يمكن أن يضاف أيضا أنه باسسناد تدوين المحاورة الى القليدس يبين لنا أفلاطون طبيعته فى التخفى ، وأنه ، من جهة أخرى ، برده الجميل لصديقه القديم يريدنا أن نفهم أن نقده لجدل مدرسة ميجارا ليس موجها ضد اقليدس وأستاذه بارمنيدس . (۲) كانت القراءة بصوت مرتفع منتشرة فى العصور القديمسة بشكل لا يمكننا تصوره .

ولمستمعين ليسوا أيا كانوا ، ولكن لمستمعين — مثل صاحبى تيتاتوس — ملمين جيدا بالمذاهب السقراطية وبالفلسفة بوجه عام . وفى هذه الحالة ، يوجه الينا أفلاطون تحذيرا ، فكأنه يقول لنا : انتبهوا ! هذه المحاورة ليست من أنجل المبتدئين ، انها تبحث موضوعات صعبة . وان شئتم أن تفهموا فضعوا أنفسكم موضع طربزون واقليدس ، لا تنسوا أنهما هناك .

ان شخصيات المحاورة معروفون لنا جيدا . فتيودورس من قورينا ، رياضى ماهر وفلكى بارع وأستاذ حاذق . وتيتاتوس أفضل تلاميذه ، وعضو الأكاديمية فيما بعد ، واحد من أوائل المهندسين فى زمنه . انهما المتحاوران المثاليان فى مناظرة عن العلم . ومع ذلك تنتهى المحاورة باقرار الجهل والدعوة الى أبحاث مستقبلة . نتيجة سلبية كالعادة ، وكالعادة أيضا لها أهميتها ، على الأقل لنا نحن المستمعين . فنحن فى الحقيقة نقرر — اقرارا لم يفقد بعد قيمته — أن العلم والفلسفة شيئان مختلفان ، وأن الانسان يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد جدا من العلم دون أن يعرف بالمرة ما يفعل . وهذا هو ما يحدث فى أغلب الأمر (١) .

تبدأ المحاورة بمعناها الصحيح « بظهور » الشاب تيتاتوس . ويروح سقراط ، الذي يرصد دائما الشبان الذين يبشرون بخير ،

⁽۱) أن كتب « الفلسفة العلمية » التي يكتبها أشهر العلماء تؤيد رأى أفلاطون .

سئال تيودورس اذا كان يوجد بين تلاميده «شاب جدير بالذكر». ويثنى تيودورس على طبيعة تيتاتوس الرائعة ، فهو يظفر بعدة هبات عقلية غير عادية ، قلما تجتمع فى شخص واحد سرعة ادراك وقوة ذاكرة » — مصحوبة بصفات أخلاقية نادرة — رقة وتواضع وشجاعة ، — مما يكو "ن كلا فريدا . أما من ناحية المظهر الخارجي فهو للأسف لا يرقى الى هذه الدرجة : انه يشبه سقراط ، فهو مثله أفطس الأنف قبيح الوجه . (انسا نتذوق الفكاهة وندرك : أن لتيتاتوس أيضا مواهب فلسفية و «طبيعة فلسفية » ، وهذا ما لا يستطيع تيودورس ، لأنه ليس فيلسوفا ، أن يراه فيه ، بينما هدا هو ما يحكم به سقراط عليه من أول نظرة) .

ويبدأ الحديث ، ونرى سقراط — ملاحظة طبيعية فى وسط من العلماء — بعد آن يؤكد أنه كان دائما يعتقد أن « العلم والحكمة ليسا الاشيئا واحدا » (۱) يعترف بعد ذلك أنه لا يعرف جيدا ما هو العلم على وجه التحقيق . فهل يستطيع تيتاتوس أن يقول له ? — ويرى هذا أنه أمر يسير : فكل ما نتعلمه عند تيودورس ، الهندسة ، والفلك ، الخ .. ثم الحرف والفنون : جميعها علم (سروس)

نرى ان تيتاتوس ، مثل مينون (وهذه علاقة ثابتة للمحاورة السقراطية) ، يفهم خطأ سؤال سقراط ، فبدلا من أن يقدم لنا تعريفا

⁽۱) نضع خطا تحت هذا .

(حدا) ، فانه يقدم مجموعة من الأسئلة . ولكنه ، على خلاف مينون ، عندما يطلعه سقراط على ما يقع فيه من دور ، فانه يدرك ذلك جيدا وبالاحظ أن المشكلة التي يضعها له هي تماما من نفس نوع المشكلة التي حلها منذ قليل ، أي أن يعرف كيف يعطى تعريفا عاما « للأعداد » الصماء . وهو تعريف حصل عليه بوساطة التقسيم الثنائي ، بتقسيمه أولا جميع الأعداد الى « مربعات » و « مستطيلات » ، وبتسمية المعدلات (المتساوية) للأعداد المربعة ﴿ أَطُوالُ ﴾ مسلم المعدلات (المتساوية) للأعداد « المستطيلة » (السابق تحمويلها الى مربعات) ؛ « قوى » واذن فستمثل سلسلة الأعداد بسلسلة من المربعات ع δυναμις وتمثل أصولها -- غير المتطابقة في ذاتها وان نتجت عنها سلسلة متطابقة - بسلسلة من « الأطوال » و « القوى » (١) . ويفتن سقراط، فهناك بصراحة ما يستحق أن يفتن به ، ثم يقول لتيتاتوس مشجعا: « فلنأخذ كنموذج اجابتك على سؤرال القوى ، فكما أدركت أنها على تعددها تندرج تحت وحدة صمورة واحدة ، فلتحاول بالمثل أن تطبق على العلوم المتعددة تعريفا واحدا ».

⁽۱) سيجــد القارىء فى مقــدمة م . أ . دييس . M.A. Diès. سيجـد القارىء فى مقــدمة م . أ . دييس . 1978 المحاورة تيتاتوس (مجموعة جيــوم بوديه . باريس ١٩٢٤) Coll. Guillaume Budé عن هذا الموضوع .

ومع ذلك يتردد تيتاتوس . فالمشكلة تشغل ذهنه ، ولكنه لا يرى بوضوح. ولكي يستحثه سقراط يشرح له أن الاضطراب والعناء اللذين يشعر بهما هما العلامة الأكيدة عي أن نفسه حامل بفكرة. فهو ، أي سقراط ، ابن القابلة ، قد ورث عنها ، بشكل ما ، فنها . غير أنه يختلف عنها . فهو لا يقصد النساء ، وانما الرجال ، ويولد النفوس لا الأجسام. وهو اذن كالقابلات لا يلد شيئا هو نفسه ، ولكن لديه مهارة فائقة في مساعدة الشبان على أن يضعوا بنات أفكارهم ، وفى أن يميز ما اذا كان نتاج جهودهم سليما وقويا ، أو عــلى العكس ضعيفا ومشوها . وهي عملية يزيد من أهميتها ويزيد من صعوبتها ٥ (وهذا ما لا يحدث أبدا في الأجسام) أن النفوس قد تضع أحيانا لا ثمارا حقيقية وانما ثمارا مموهة زائفة . ثم يعرض على تيتاتوس أن يستفيد من فنه . فلتعد اذن الى الموضوع يا تيتاتوس. ولتحاولأن تقول لنا مم يتكون العلم ? » . ويتشجع الشاب ويستجيب لرغبة سقراط فيجيب قائلا: ره في رأيى ، وعلى الأقل فى رأيى حاليا ، العلم ليس شيئا سوى الاحساس » - ويرى سقراط أنه « رأى ليس بالمبتذل » ويضيف قائلا · « انه أيضا رأى بروتاجوراس . قد تختلف صياغته قليلا ؛ ولكنه يذكر نفس الشيء . فهو يقرر في الواقع ما يأتي تقريباً : ﴿ الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها » . — ولعلك قرأت هذا » — ويقره تيتاتوس قائلا : نعم ، قرأته كثيرا » (١) .

فالمذهب الحسى عند تيتاتوس يستلزم اذن مذهب النسبية عند بروتاجوراس ، بل انه مماثل له ، ونسبية بروتاجوراس بدورها ، كما يسهب سقراط فى شرحها لنا ، تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير من النوع الهرقليطى . ولكننا اذا دفعنا بمذهب التغير هذا الى تتائجه النهائية فانه يؤدى بنا الى تصور عالم لا يوجد به شىء ، ولا يظل به شىء أكثر من لحظة ، فكل شىء متحسرك — موضعا وكيفا — أى متغير فى المكان وفى الخصائص . ومن الواضح جدا أنه لن يكون فى مثل هذا العالم ، عالم التعدد البحت الذى لا توجد به أية وحدة ، أى شىء أو أى موضوع ه ولا يمكن أن يوجد به أية وحدة ، أى شىء أو أى موضوع ه ولا يمكن أن يوجد به أي يقين وبالتالى أى علم . واذن ينهدم مذهب الحس المطلق نفسه (۲) .

⁽۱) اذا كان العلم يساوى الحس ، فمن الواضح أن لا يوجد « علم » للأخلاق ، أو أذا شئنا ، فمن الواضح أن الأخلاق ليست علما .

⁽٢) هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح ؟ اننا في الواقع لا نعرف ، فلعل بروتاجوراس لم يعلم مذهبا حسيا فرديا وانما مذهبا حسيا لعلم الانسان ، نوعا من فلسفة العقل السليم (الواقعي هو ما يدرك بالحس ، أو ما هو موضوع ادراك حسي) وجهها بروتاجوراس على الخصوص ضلد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الدينية لمعاصرية ،

ومرة أخسرى ، ليس عملنا هذا عرضا ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . وكذلك فاننا لن ندرس بتفصيل المناقشة الطويلة التى يبسط فيها سقراط وينقد النسبية عند بروتاجوراس بجميع صورها ومن جميع وجهاتها — الفردية الاجتماعية والبرجماتية . ان هذا مهم جدا ، ومفيد جدا ، وحديث جدا : ولكنه سيذهب بنا بعيدا وسينحرف بنا عن غايتنا .

غير أننا نلاحظ أن مذهب بروتاجوراس ؟ على الأقل في تفسير أفلاطون له ، يؤدى الى انكار وجود عالم موضوعى ، بل وجود عالم مشترك للجميع . وسنصل في النهاية الى تقرير أن كلا منا ، أن كل انسان يعيش في عالم له ، في عالم خاص ، يتحور ويتبدل من لحظة لأخرى 4 وفيه — أو بالأصح وفي هذه العوالم — يكون كائنا ، وكائنا حقيقيا ، بالنسبة للذات (وهي أيضا وقتية) ما يبدو لها أنه كائن ، أو ما يبدو أنه كائن حقيقى في كل لحظة . وبعبارة أخرى ؛ ان مذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر ؟ بين الاعتقاد الشخصى والحقيقة .

ولكن فلنعد الى ما فى محاورة تيتاتوس من استدلال. فبجانب النقد السلبى لنسبية بروتاجوراس ؛ النقد بواسطة الهدم الذاتى الذى تحدثنا عنه ، نجد فيها بالمثل نقدا من نوع آخر ، نجد نقدا ايجابيا ، نقدا واقعيا . فالنسبية عند بروتاجوراس تقتضى —

أو تقرر -- عدم وجود موجود غير مرتبط بالحس ، أو موضوع مستقل عن الذات . ولكن علمنا يتسع 4 أو هو يزعم انه يتسع لمثل هذا الوجود . 'انه يسمح بالتوقع ، أي بتقرير ما يختص بالمستقبل . فهو يحكم على موضـوعات لا يتوقف أمرها علينا ؛ حيث أن الأحداث المستقبلة ستقع ، أو لا تقع لا دون اعتبار لاعتقاداتنا بشآنها . واذن ، فيما يتعلق بالمستقبل ، فالانسان ليس هو مقياس الأشياء ، بل على العكس ، ان «الأشياء» هي «مقياس» الانساذ ، ومقياس الحق - أو الباطل - موضوع « علمه » المزعوم . وزيادة عــلى ذلك ، وقد يكون هــذا أكثر أهمية أيضا ، فان المستقبل ، من حيث هو كذلك ؛ ليس موضوعا للحس ؛ وانما للفكر ولا يصبح هذا عن المستقبل فقط ٤ اذ حتى في الحاضر ٤ وأكثر من ذلك في الادراك الحاضر لا توجد طائفة من الأشهباء لا تدرك ولا تطلب بالحواس. فالادراك الحسى في الواقع ليس هو الحس ، انه شيء أكثر تعقيدا ، شيء يوجد فيه عدد كثير من الاحساسات بمعنى الكلمة موحدة ومنظمة في الذات ، أي في النفس. وأيضا ليس الحس هو الذي يدرك ، بل النفس بواسطة أعضاء الحس. وكذلك فان النفس لا الحس هي التي تدرك معنى الألفاظ التي نفهمها - وهذا هو ما لاحظه تيتاتوس منذ بداية المحاورة ولكن دون أن يرى مع ذلك ما تنطوى عليه ملاحظته . وأخيرا فان النفس هي التي تفهم ما هو مشترك بين اثنين أو أكثر

من المحسوسات ، أي وجودها ، وعددها ، وتشابهها ، وتطابقها ، وتباينها .. « فليس للحواس المشتركة ما للحواس من عضو خاص بذلك اذ يبدو أن النفس ذاتها وبذاتها هي التي تفعل في كل شيء الفحص الخاص المسترك » ومن أجل هذا يعلمنا سقراط أن « للإنسان والحيوان ، فور ولادته وبهبة من الطبيعة ، قدرة على الاحساس بكل الانطباعات التي تسلك طريقها الى النفس عن طريق الجسد . ولكن الحجج التي تقابل بين هذه الانطباعات من حيث علاقاتها بالذات (الماهية ، οὐσία) وبالنافع ، انما تنكون فيمن تتكون فيهم بالجهد ، مع مرور الزمن ، وبالعناء الشديد والمران الطويل. وكما أننا لا يمكننا الحصول على الحقيقة اذا لم نحصل على الذات (الماهية منهنه) ، وأن العلم لا يمكن أن يوجد حيث لا توجد الحقيقة ، فيستتبع ذلك أن ﴿ العلم لا يوجد في الانطباعات وانما في تعقل الانطباعات » له « في الفعل ، أيا كان اسمه ، الذي بوساطته تشغل النفس فقط ومباشرة فى دراسة الموجودات ».

ويذكر لنا تيتاتوس أن اسم هـذا الفعل هو « الحكم » أو « الظن » . كما أنه يقترح — دون أن يتخذ في ذلك أي تحفظ: فما هذا الا فرض — مطابقة العلم بالظن . ولكن ليس بأى ظن كان ، فقد يكون الظن صادقا أو خاطئا ، وانما بالظن الصادق محفظ . مفاقع محفظ .

ان تعریف العلم بالظن الصادق تعریف مبتذل دارج. ثم ان سقراط یعارض اعتراض المجادلین ، المبتذل والدارج أیضا ، فیما یتعلق باستحالة الظن أو الحکم الخاطیء ، وبعبارة آخری استحالة الخطئ (۱). فالواقع أننا اما نعرف الشیء أو نجهله . فالانسان لا یمکن أن یجهل ما یعرف ، ولا یمکن أن یعرف ما یجهل . ولا یمکن أن یعرف ما یجهل . ولا یمکن أن یعرف ما یجهل . ولا یمکنه أن یخلط بین المعرفة والجهل ، أو بین الوجود واللاوجود ، بین ما هو کائن وما هو غیر کائن . ان موضوع الحکم الخاطیء هو اذن غیر الکائن . ولکن غیر الکائن لیس بشیء ، والحکم الذی یحمل علی لا شیء لیس هو أیضا بحکم بالمرة . فنری جیدا : أن الظن الخاطیء مستحیل ، وهذا هو ما یمکن أیضا تبینه ببساطة ، بالتأکد من أننا لا نخدع فیما نعرف ولا فیما نجهل ، وأننا لا نخلط بین ما نعرف وما لا نعرف .

ومع ذلك فالظن الخاطىء حقيقة واقعة: فلا يمكن الشك فى الخطأ . فكيف اذن نفسر حدوثه فى التفكير ? ولكن ، أولا ما هو التفكير ? ويفسره لنا سقراط بأنه « قول تتحدث به النفس مع نفسها فى الموضوعات التى تبحثها .. فالتفكير عندها ليس الا المحاورة ، أن توجه لنفسها الأسئلة والاجابات ، ساضية من الاثبات الى النفى . فاذا ما انتهت ، سواء بحركة بطيئة أو بوثبة

⁽١) مشكلة الخطأ مشكلة خطيرة جدا وهي « عقدة » للفلسفة .

سريعة ، الى قرارها الأخير ، التى تظل ثابتة على تأييده ولا يخامرها فيه شك ، فعندئذ نعترف بأن لديها ظنا . ولهذا فان استقرار الرأى هذا يسمى عندى قولا . والظن يسمى قولا ظاهرا ، لا نعنى بذلك القول الذى نخاطب به شخصا آخر ، بل المناجاة الصامتة مسع النفس » (١) .

هذا الوصف الجميل الذي يصفه سقراط - ونلاحظ ، ملاحظة عابرة ، أنه يفسر لنا علة وجود المحاورة - (٢) هل يسمح لنا بتحديد النقطة التي عندها ينزلق الخطأ الي عقلنا ? ربما ، على شرط أن نفهمه جيدا ، وأن نعرف كيف نحل رموزه ، وأن نتبين ما يحاول سقراط أن يبينه لنا .

ولكن فلنعد الى مشكلة الخطأ . يقول سقراط ان الخطأ لا يمكن أن ينتج حين تكون النفس ، وهي تحكم ، « متصلة » بالموضوعات التي يحمل عليها الحكم ، وحين تكون هذه الموضوعات « حاضرة » في الفكر ، كذلك لا يمكن لانسان أن يخلط بين العدد الزوجي والفردي ، وبين الواحد والآخر ، وبين الخير (في ذاته) والشر ، ولكن قد يقع الخطأ حيث يكون أحد الطرفين موجودا بينما الآخر غير موجود . في حالة مثلا ما ناذا استعنا

⁽۱) كيف لا يذكرنا هذا بديكارت الذي كان ، وهو الى جانب المدفأة « يتسامر مع أفكاره » ؟

⁽٢) التفكير هو محاورة النفس مع نفسها .

بالذاكرة على تفسير الاحساس الموجود . فالواقع أن الذاكرة تحجز وتحفظ آثار الانطباعات السابقة » « كما لو أن بالنفس قطعة من الشمع المشبع » معجلت فيها وحفرت هذه الانطباعات . فالتعرف على موضوع حاضر هو اذن الرجوع بالاحساس الحالى الى الطبعة التي سبق أن انطبعها . ولكن هذه الطبعات تختلف درجة وضوحها — تبعا لنوع الشمع — علاوة على أنها تفسد بمرور الوقت . كما أنه يحدث أحيانا افتقاد الموضع الصحيح : وما التعرف الخاطيء أو الخلط الا هذا .

نظرية جميلة ابتهج لها تيتاتوس . ولكنها للأسف لا تفسر الحالات التي يحمل فيها الخطأ على موضوعات غير محسوسة : كالأخطاء في العمليات الحسابية حيث يكون الأمر ليس عد الموضوعات الموجودة ، وانما جمع الأعداد نفسها . فهذه الأعداد كما نعلم ليست موضوعات للحس وانما هي موضوعات للفكر .

ولما تكشف قصور النظرية الفسيولوجية للذاكرة بصورتها البدائية لآثار طبعها فى الشمع ، وضع سقراط نظرية أخرى ألطف منها ، قدر لها أن تعمل على تفهيمنا فى النهاية كيف أنه من الممكن « أن لا نعرف ما نعرف » . انما يتحتم علينا أولا أن نحد معنى المعرفة . ولكن أليس من « الصفاقة » ، هكذا يلاحظ سقراط — وهى ملاحظة لها أهميتها القصوى — أن نرغب فى مناقشة

المعرفة ونحن لا نعرف ما هو العلم ? قد ينهانا مجادل عن استعمال هذه الألفاظ ويأخذ علينا طريقتنا المعيبة فى المجاورة . وسيكون على حق ، اذ « كثيرا ما قلنا فى الواقع ، « نحن نعلم » و « نحن لا نعلم » ، « نحن نعرف » و « نحن لا نعرف » كما لو أننا ندرك كل هذا ، فى الوقت الذى ما زلنا نجهل كل شىء عن العلم » . ان « الدور » واضح ؛ ولا يمكن للأسف تجنبه . ويوجه تيتاتوس سؤاله المربك : ولكن بأية طريقة ستناقش يا سقراط اذا أنت تجنبت استعمالها ؟ » وعندئذ يجيب سقراط : « ولا طريقة ، كما أنا » (١) .

اذن فلنستمر . يقال ، يعرف بمعنى لديه علم . ويحسن أن يقال : يملك العلم وليس لديه العلم . فسيتيح لنا هذا أن ندخل في دائرة المعرفة التمييز بين الواقع واللاواقع ، بين الوجود واللاوجود ، وهو ما اتبعناه لنقابل بين الاحساس والذاكرة . فنحن في الواقع نملك أشياء كثيرة ليست لدينا « بين أيدينا » . فالرداء الذي لدينا هو ملك لنا حتى لو لم نرتديه . ومثل ذلك كل ما تعلمناه ، جميع العلوم التي اكتسبناها ، فنحن نمتلكها ونختزنها بطريقة ما في الذاكرة حتى عندما لا تفكر فيها ، وحتى عندما لا تقدمها في وقتها الى العقل . ويشبه سقراط الذاكرة عندها لا يقدمها في وقتها الى العقل . ويشبه سقراط الذاكرة

⁽١) نوجه الاهتمام الى هذا .

ببيت للطيور (عشة) احتفظ فيه صاحبه بكل الطيور (العلوم) التي صادها. فهو يمتلكها في (عشته)، دون أن تكون مع ذلك بين يديه. وهو يستطيع أن يتناولها من بيتها، ولكنه ان فعل فقد يخطىء ويمسك بطائر بدلا من آخر، يمسك بيمامة بدلا من حمامة. وبالمثل أيضا عندما نبحث في ذاكرتنا عن العلوم التي أودعناها اياها والتي نمتلكها، أو بعبارة أخرى، الأشياء التي تعلمناها والتي نعلمها، فقد يحدث أن نخطىء وبدلا من أن نمسك بتلك التي نبحث عنها نمسك بأخرى.

ان تفسير الخطأ — أو تفسير « الظن الكاذب » — يبدو مرضيا لأول نظرة . ولكن لأول نظرة فقط . اذ أنه يقتضى القول — نتيجة محيرة ومؤسفة جدا — بأن الجهل هو فى الواقع من العلم (۱) . فاننا اذا وضعنا ، كما يقترح تيتاتوس ، فى (عشتنا) مع « العلوم » بعضا من « اللا علوم » كيفما اتفق ، فى (عشتنا) مع « العلوم » بعضا من « اللا علوم » كيفما اتفق ، — الأمر الذى يتيح لنا القول بأننا نخطىء اذا أمسكنا «بلا علم» بدلا من أن نمسك « بعلم » — فان هذا لن يفترض فقط بدلا من أن نمسك « بعلم » — فان هذا لن يفترض فقط أن مشكلة الخطأ قد تم حلها (۲) . وانما سيعود بنا فى الحقيقة الى نقطة البداية ، لأن من كوتن ظنا كاذبا بامساكه لا علم

⁽١) لا يمكن أن يخطىء الانسان الا فيما يعلم ، ألا فيما تعلمه .

 ⁽۲) لأن اللاعلوم أخطاء ، فان الحل الذي يقترحه تيتاتوس
 يفترض اذن وجود الخطأ كشيء واقعى .

(بدلا من علم) سيعتقد مع ذلك أنه انما يكو تن ظنا صادقا . وبذلك سيخلط بين العلم واللاعلم . ثم يعود المجادل الى براهينه وحججه القديمة فيسألنا : « أيمكن أن نعرف هذا وذاك ، العلم واللاعلم ، ونأخذ مع ذلك الواحد بدلا من الآخر ? » اننا اذا قلنا ان التمييز بين العلم واللاعلم هـو موضوع علم جديد (علم من الدرجة الثانية) ، فيجب علينا ، لتفسير الخطأ في هذا العلم من الدرجة الثانية) ، فيجب علينا ، لتفسير الخطأ في هذا العلم الجديد ، أن نبنى بيتا للطيور جديدا وهكذا الى مالا نهاية .

ان مطابقة العلم بالظن الصادق (أو بالعكس الظن الصادق بالعلم) يجعل اذن الظن الكاذب مستحيلا . ولكننا بتعريفنا العلم بأنه ظن صادق نسهم فى وجود الظن الكاذب . واذن فقد انتهى بنا الأمر الى تناقض شكلى . وأدت الدراسة الجدلية لفرض تيتاتوس الى هدمه هدما ذاتيا (۱) . واذن فليس العلم ظنا صادقا ، وليس الظن الصادق علما . (هذا ، بالمناسبة ، يفسر لنا امكان الخطأ أو امكان الظن الكاذب) ، ويمكننا ، من ناحية أخرى ، التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا

⁽۱) يبدو أن الاستدلال الهدام في حقيقة الأمر اسستدلال سوفسطائي ، واننا لنعجب أحيانا اذ نرى أفلاطون يأتي به على لسان سقراط ويستخدمه على أنه استدلال سليم ، أن ما نلاحظه بدرجة كافية هو أن هذا الاستدلال لا يقوم الا على افتراض مطابقة العلم بالظن ، فأذا أعترفنا بالتطابق ، فأن النتيجة ستصبح مبتذلة ، لأن « الظن الكاذب » يعنى عندئذ « العلم الكاذب » .

فى الواقع نرى كل يوم أن الفصاحة المقنعة لمعلمى البلاغة ، تولد فى نفوس أولئك الذين يصغون اليها ، دون أن تعلمهم شيئا ، جميع أنواع الظنون ، بل يحدث أيضا ، عند نظر احدى الدعاوى ، اقتناعا من القاضى بكلامهم ، أن يكون ظنا صادقا ويصدر حكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه علم بها .

* * *

ولكن ، ما هو العلم اذن?.

يبدو أنه من الضرورى بذل جهد جديد لتعريفه . ويتذكر تيناتوس فجأة أنه سمع أحدهم يقول عن هذا الموضوع شيئا كان قد غاب عن ذاكرته وتذكره الآن ، ذلك هو أن « الظن الصادق المصحوب بالعقل هو العلم العمر ممرور ممرور بالعقل هو العلم العقل كان بعيدا عن كل علم . ولذلك فان وأنه اذا افتقر الى العقل كان بعيدا عن كل علم . ولذلك فان الأمور التي لا يتدخل فيها العقل لن تكون موضوعا للعلم : تلك هي نفس العبارة التي استعملها » .

ان أحدهم هـ ذا الذي أشار اليه تيتاتوس هو على أرجح الاحتمالات سقراط نفسه ، ألم يقل لنا في محاورة مينون وفي رها ان الظن (مهروره) يختلف عن العـلم في أنه ضعيف وغير فر عقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه ، ولكنه يصبح علما اذا أنده

وقيده الاستدلال العقلى ? كما أن أغلب النقاد يرون أن المبدأ الذى استخدمه تيتاتوس — العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل — هو استدعاء لتعريف أفلاطونى صحيح ولكنه يرجع الى زمن متقدم أو مرحلة سابقة من تفكير أفلاطون . فأفلاطون اذن فى محاورة تيتاتوس انما يصوب ويصحح وينقد تفسه .

ونحن شـخصيا لا نعتقـد في شيء من هذا . وانما نعتقد على العكس أن الموضوع اما أن أفلاطون رأى أن يبعد عن مذهب مذهبا مماثلا في الظاهر (من المرجح أنه مذهب هرقلیطس) ، أو أن يتجنب ما يمكن أن يكون في مذهب من لبس قد يخلط بينه وبين هـذا المذهب. والواقع أن المبدأ الذي انتقده أفلاطون لا يماثل ذلك الذي ذكره على لسان سقراط. لقد أخطأ تيتاتوس الشاب في التذكر أو أنه أخطأ في الفهم . كما يرى سقراط أن النظرية التي أشار اليها تيتاتوس تماثل تلك التي كان « يحلم » بها ، والتي بناء عليها يكون كل ما في الطبيعة مركبا من عناصر معينة بسيطة (στοιχετα) هي التي تكونها ، مثلها مثل الحروف: « فالمركبات » و « المقاطع » و « الكلمات » تكون ، طبقا الهذه النظرية موضوعا « للعقل » كفره عن العناصر (١) وبالتالي موضوعاً للعلم أما عن العناصر

⁽۱) يصعب بوجه ترجمة كلمة (١٥٥٥) ، اذ أنها تعنى في نفس الوقت ، العقل والقول والتناسب (ratio et verbum)

أو الحروف فاننا لا نستطيع أن « نقول » شيئًا ، انها لا يمكن أن تكون الا مدركة بالحواس (מוֹספּקדם) ، ولا يمكن التعبير عنها ٤ انها لا معقولة (αλογα) وتظل اذن خارج دائرة الحديث والعقل. انها « تجل عن الوصف » . ومعنى هذا ، بعبارة أحدث ، أن كل مركب يحتمل بالضرورة عناصر لا معينة («غير جذرية») ، وأن كل مركب فان بناءه أو تكوينه هو الذي يكون موضوعا للعقل وبالتالي يكون موضوعا للعلم . فحروف الكلمة أو مقاطعها لا معنى لها ، أما الكلمة فلها معنى . نظرية وجيهة جدا وحديثة جدا ... ولكن سقراط يرى أنه من الصعب الاعتراف بأن العناصر التي يمكن أن نحلل اليها المركب المعقول تكون هي تفسيها خارج نطاق العقل (١) . وأننا اذا أردنا ، على العكس ، انكار أن « المقطع » مكون من حروف وجعلنا منه وحدة صورية بسيطة ، فستكون هذه نفسها عنصرا ، وبالتالي لا عقلية (مَكُورُورُ مَا وَ رَيَادَةَ عَلَى ذَلَكُ - اعتراض واقعى - ألا تتعلم

⁽۱) عناصر الكل المعقول ، الكونات المثالية للفكرة ، يجب ان تكون ـ وهي فعلا ـ معقولة ، ولو أنه لا يمكن تعريفها ، فما من عنصر ـ ولو كان حسيا بحتا ـ يكون من من هماما ما دام من المكن أن يتميز من غيره وأن يماثل نفسه ، أن النقد الذي يفدمه لنا أفلاطون لموضوع الإضافة هو نقد جد مثير .

الحروف قبل المقاطع ? وهل تعلمنا لها شيء آخر سوى التعرف عليها وتمييز بعضها عن البعض ؟ (١) .

وما عدا ذلك فقليل الأهمية . وأحرى بنا أن نرى بوجه عام « ما يمكن أن يعنيه هذا اله كالم الله العقل أو القول) الذي ، باضافته الى الظن السليم ، يولد أقصى كمال للعلم » . ولكن ، (كان كان كان العن السليم أولا القول . واضافة القول الى الظن السليم لله تمنحه شيئا سوى التعبير اللفظى ، ومن الواضح ان هذا لا يعير من طبيعته حيث أن كل ظن خليق بالتعبير عنه .

واضافة القول (۱۵وه الى الظن السليم يمكن أن اتعنى أيضا : اضافته الى المعرفة الاجمالية — والمبهمة — للشيء ، معرفة تركيبه والعناصر التى تكونه . فنحن نعرف جيدا ما هى العربة . ولكننا لا نعرف احصاء المائة قطعة — فى رأى هزيود — التى تكونها : فمن يستطع ذلك يكون لديه علم ، أما نحن ؛ التى تكونها : فمن يستطع ذلك يكون لديه علم ، أما نحن ؛ فليس لدينا سوى الظن ، ويرى سقراط أنها فكرة جديرة بالاهتمام وأن هذا القول (۱۵وه) يضيف ، بلا شك ، شيئا الى الظن العادى الذى لدينا عن الشيء . ولكن أهذا علم فعلا ؟ كلا . اذ لكى يكون علما لوجب اذن على من يعرف جميع الأجزاء

⁽۱) ان نظرية اللاجذرية التى اشتفل بها تيتاتوس تثبت لنا تماما أن ما قيل عنها لا جذرية ليست كذلك بالمرة .

المكونة للعربة (أو جميع حروف احدى الكلمات) أن يستطيع معرفتها أيضا وهي تكو"ن جزءا في كل آخر أيا كان (أو اذا وجلت في كلمة أخرى). فمعرفتناكيف نحصى في الترتيب المطلوب العناصر المكونة لموضوع ما لا يعنى اذن أن لدينا حقيقة علما بها (١). وبعبارة أخرى . هناك اذن قول محرفة لا يحول الظن السليم الى معرفة (٢).

وأخيرا ، معنى ثالث وأخيرا للمصطلح يدل على « الفصل فهمومه الذي يميز كل موضوع عن جميع الموضوعات الأخرى » . ولكن الظن السليم مضطر الى عدم الاكتفاء بالعموميات المبهمة والى أن يميز الموضوع الذي يحمل عليه بالعموميات المبهمة والى أن يميز الموضوع الذي يحمل عليه عن غيره من الموضوعات : والافكيف يستطيع اذن ، اذا هو لم يميز تيتاتوس من تيودورس ولا من سقراط ، أن يقول كلمة حق (۳) عن تيتساتوس ? — اذن ، ماذا تعنى اضافة القول معن الفصل أن الله المرافقة المرافقة النقول المعنو الى السخرية تماما فاذا قلنا ان ما نراه تحت بصرنا ليس هو اضافة ظن الى آخر ، وانما هو اضافة علم بالفصل الى ظن صادق ،

⁽١) يجب أن تكون العناصر ذاتها موضوعات للعلم .

⁽٢) المعرفة التي لدى الصانع من خبرته العملية ليست علما .

⁽٣) انه لا يستطيع حتى أن يقول كلمة كذب ، انه لا يستطيع أن يقول شيئا بالمرة .

فاننا سنفلت ولا شـك من السخرية ، ولكننا من ناحية أخرى سنجد أنفسنا أمام تعريف دورى لا يمكن تلافيه .

بلغنا الآن نهاية المحاورة ، ونلاحظ أن المناقشة لم تسفر عن شيء . ولم يعد لدى تيتاتوس شيء يقوله . لقد تمخض حقيقة ، ولكنه لم يلد الا هباء . ويختتم سقراط الحديث بقوله لتيتاتوس انه وقد صقلته التجربة التي خبرها الآن ، اذا سعى الى التفكير من جديد فمن المحتمل أن ينجب شيئا أفضل . أما الآن ، فيجب على سقراط أن يرحل : اذ عليه أن يعود الى « رواق الملك » ليرد على الاتهام الذي وجهه اليه ميليتوس .

* * *

ونعلم تماما أن الحديث لن يأتى بجديد اطلاقا فى موضوع العلم ، فسقراط لن يستطيع توجيهه بعد ذلك . واذن فاننا لن نعرف أبدا ما هو العلم ... اللهم الا اذا كنا قد عرفناه من قبل ، أو استطعنا آن نستخلص من المناقشة التى دارت أمامنا نتيجة ايجابية ، نتيجة لم يستطع أو يعرف تيتاتوس — الذى لم يفهم درس سقراط ولم يتلاءم مع أحكامه — أن يستخلصها منها .

لم يفهم تيتاتوس الدرس ، ولم يتلاءم مع أحكام سقراط ، هذا لا شك فيه . وهنا أيضا يمكننا أن تفهم السبب : لأنه ما زال حدثا (فليست الفلسفة من شأن الشباب : قد يصبح الانسان

فى سن مبكرة عالما فى الرياضيات ولكن ليس فيلسوفا) وليست لديه أية خبرة بالبحث الفلسفى ، ولأنه شديد التواضع ولا يجرؤ على القيام بالمجهود الفكرى الشخصى الذى يطلبه منه سقراط (۱). كما أنه لم يلد شيئا بالمرة . فحمله كان حملا كاذبا ولم يكن أحد ممن أنجبهم ابنا له : نعنى انه لم يكن ثمرة تفكير خاص . انها ظنون — وظنون كاذبة — تلك التى جمعها من محاضرات وأحاديث . ثم انه فى مناقشته مع سقراط قد استخلصها من ذاكرته لا من أغوار النفس حيث يكمن العلم الحق ، ذكرى الحقيقة التى عرفتها من قبل ، أو بالأحرى الموجودة بها منذ الأزل .

ولعل هذا ، من ناحية أخرى ، لم يكن خطأه . فاننا نبدأ كل شيء ، ودائما ، بالخطأ ، بنسيان أنفسنا ، فينبغى علينا أن نزيل الخطأ قبل أن نتجه نحو الحقيقة التي يحجبها عنا . فكذلك كان من الضروري تطهير نفس الشاب تيتاتوس واخلاؤها من الظنون التي زحمتها وعاقتها ، بتحولها نحو ذاتها ، من ادراك الحقيقة التي حصلت عليها من قبل . زحمة النفس وعماها بالظنون الكتسبة ... أليس هذا هو ما أدهشنا منذ بداية المحاورة ،

⁽۱) انه لوقت قصير عديم الخبرة وفى نفس الوقت شديد التواضع . ونقول لوقت قصير ، لأنه سيبذل جهده فيما بعد فيصبح فيلسوفا .

عندما رأينا تيتاتوس يمد سقراط بمثل رائع للاستدلال العلمي الحقيقي وأنه ، في نفس الوقت ، لا يعرف الاجابة عن السؤال --: ما هو العلم ? -- الذي سأله له سقراط ? انه لكي يجيب اجابة سليمة ، لم يكن في حاجة الا الى أن يصف لنا ويعرض علينا بالضبط ما قام بفعله في التو . ولكنه ليس فقط لا يفعل ذلك __ انه غير قـــدير على ممارسة التأمل ولم يتعلم عن طريق ﴿ اعرف نفسك » (۲۷۵۷۱ معتمر) (۱) - بل انه يحيب اجابة يتضح زيفها وخطؤها . فهل هناك ، في الواقع ، شيء أبعد عن ﴿ الحس » من دراسة الأعداد ، وعلى الأخص دراسة الأعداد الصماء وما بينها من علاقات ? أليس هذا أفضل دحض للمذهب الحسى ? - اننا نرى ذلك جيدا ، أما تيتاتوس فلا يخطر حتى بباله . (يغلو أفلاطون في الرشاقة الى درجة بلاحظها عليه سقراط): لقد قرأ كثيراً ، واستمع الى قول أستاذه تيودورس - الذي ، وهو لم يزل حدثًا ، قد تحول عن « المسائل المجردة » ليتفرغ كلية للهندسة ، واعتنق ، لصداقته لبروتاجوراس ، مذهبه في المعرفة ، -بأن العلم هو « الحس » ، فقال بذلك هو أيضا . كما قال فيما بعد انه ظن صادق ، أو ظن صادق مصحوب بالعقل.

ومع ذلك ، فان عالما في الرياضيات معتادا على متانة ودقة

⁽١) اعرف نفسك بنفسك .

البرهنة الرياضية كان يجب عليه أن يدخل في حسابه فورا - كما فعلنا نيمن - أن العلم الذي يقدم لنا (والذي يمكن أن يكون أساسا لحكم أو « لظن ») هو شيء آخر بالمرة غير الظن (صادق أو كاذب) الذي قد يكون ثابتا أو غير ثابت ، وغير الاقتناع الذي يمكن أن يكون حاصلا في النفس. ان الوصف الجميل الذي ذكره سقراط ، مشبها التفكير بالحديث ، بالمحاورة التي تجريها النفس مع ذاتها ، كان يجب هو وحده أن يكفيه : أليس من الواضح أن هذا الحديث الذي توجهه النفس لذاتها والذي به وحده تقتنع فتأخذ بهذا الظن أو بذاك، يمكن كذلك أن يكون قولاً ﴿ مقنعا ﴾ - أو سوفسطائيا - أكثر منه استدلالا علميا ؟ ولكن ، اذا فهمنا هذا ، اذا فهمنا أن الظن ليس علما ، وبالتالي أن الظن الصادق لا يتميز « في ذاته » بشيء عن الظن الكاذب ، فاننا سنفهم فورا امكان الخطأ ، امكان الخلط بين الظن الكاذب والظن الصادق فنأخذ الواحد بدلا من الآخر. وزيادة على ذلك كيف نميز بينهما ، بين الظن « الصادق » والظن « الكاذب » دون أن نعلم أولا ما هي الحقيقة ، أي دون أن نحصل على العلم ? ان كل هذه الدراسة للظن تفترض اذن وجود العلم ولا يمكن القيام بها الأ اذا بدأنا به .

أما عن المأزق المحير — التقابل الشديد — بين المعرفة واللا معرفة ، العلم واللا علم ، فكيف أن تيتاتوس ، وقد تعود

على حل المشاكل وعلى اثبات النظريات ، على أن يستخلص من سلسلة من القضايا ، أو الحقائق ، أو الفروض ؛ النتائج التى تشملها ضمنا ، كيف لم يفهم بالتالى ما فى هذا المشكل ، الذى يزعم المجادل أنه حبسنا فيه ، من زيف وبطلان ? فمعرفة مالا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... ونحن الذين حضرنا المصاورة التى استخلص طوالها التوليد السقراطى من تيتاتوس معرفة ما لا يعرف ، نحن الذين ، مثل تيتاتوس نفسه ، قرأنا أو سمعنا محاورة « مينون » ، نعرف جيدا أن هذا ، باستبعاد الأمور المستحيلة ، هو الوضع الطبيعى والحقيقى بل والأساسى للوجود الانسانى .

معرفة ما لا نعرف ليست هي معرفة ما نعرف ... المعرفة هي الحصول على العلم ... ما معنى كل هذا ? هنا أيضا شيء نعرفه دون أن نعرفه . ان تيتاتوس لم يفهم الدرس ، لم يفهم المعنى العميق للنقد السقراطي لتعريفه الثالث والآخير للعلم . ومع ذلك فانه واضح كل الوضوح ، وسبق منذ وقت طويل أن بصرتنا به المناقشة . ومنذ وقت طويل نبهنا سقراط في الواقع الى أننا طوال بحثنا نستعمل لفظي « العلم » و « المعرفة » كما لو كنا نفهمها فعلا ، بل قال لنا أيضا انه أمر لا يمكن تجنبه ، وأنه هو على الأقل ، سقراط ، لم يستطع أن يفعل غير ذلك . ثم آلم ندهش كل الدهش لرؤية تيتاتوس ينتهي في نهاية الأمر الى تعريف

دورى: الى أى شىء آخر يمكن أن ينتهى ونحن منذ البداية نتحرك فى دور ? ان خطأه الوحيد أنه لم يدخل هذا الأمر فى حسابه ، ولم يلحظ أننا لا نستطيع الخلاص منه ، ولم يفهم أن « الدورية » اللازمة لكل تعريف للعلم تكشف لنا عن الصفة الرفيعة لهذا المعنى . فتعريفه بالحد مستحيل كل الاستحالة مثل « حد » الوجود أو الخير .

ولكن ، كيف اذن يمكن معرفة ما العلم ? بنفس الطريقة تماما التي نعرف بها ما الوجود . ومن جهة أخرى ، فقد قال لنا سقراط ، بنص عبارته: ان العلم ليس شيئا سوى الحصول على الحقيقة . وان الحقيقة هذه ليست سوى الكشف عن الوجود . فنحن نحصل على العلم عندما ننفذ الى داخل الحقيقة ، أى عندما تعكس أنفسنا باتصالها المباشر بالواقع — بالوجود — الحقيقة ، فتتجلى لهــا . هــذا الوجود ، هذا الواقع — ونعيد ما سبق ذكره ? — ليس هـو الركام المختلط للموضـوعات الحسية التي يسميها العامة (والسوفسطائي) بهذا الاسم . فالوجود العادي ، المتغير ، المتقلب ، العابر ، ليس هو — أو بالكاد هو — الوجود . انه يوجد ، ولا يوجد ، في نفس الوقت ، ومن أجل هذا فهو لا يكون ، ولا يمكن أن يكون ، موضوعا للعلم ، وانما هو على الأكثر موضوع للظن . كلا . ان الوجود الذي نراه أمامنا هو الوجود الثابت غير المتغير للماهية ، التي تأملت فيها

النفس من قبل ، أو بمعنى أدق ، التى تملك النفس مثالها ، وبرؤيتها تتذكرها — أو على الأقل يمكن أن تتذكرها — الآن ، والتى ما زالت لها في النفس آثار ، أو أفكار « فطرية » .

ان ادراك الموجود فى ماهيته ، فى بنائه وفى علاقاته (ومن الواضح أنه لا يمكن فهم هذا دون القيام فعلا بمثل هذا التصور) ، أو ، وهو نفس الشيء ، الكشف والتعبير عن الوجود بالقول وفى الحقيقة ، هذا فى رأينا هو العلم ، العقل (١٤٥٢٥٥) ، والطريق الذى تسلكه النفس والذى يقودنا نحو هذا التصور ، هذا هو ما نسميه « الاستدلال » .

ولكن ، أليس هذا هو الغرض الذي يستهدفه - بحسب ميدانه - الرياضي تيتاتوس ? وأليس هذا هو ما يعلمنا اياه بدرجة أعم بكثير وبطريقة أكثر عمقا ، أستاذنا سقراط عندما يحطم ويزيل ذلك الغشاء من الخطأ والظن الذي يغلف النفس ويعزلها عن ذاتها ، فيفتح بذلك ، أو يعيد فتح ، طريق الحقيقة الذي يقودها إلى الوجود ? .

* * *

هذا ما زعمه ولا ريب أقليدس وطربزون ، أو هذا على الأقل ما أمكنهما زعمه ، وهما يصغيان الى قراءة محاورة تيتاتوس . وهذا ما ينبغى أن يزعمه قراء هذا العمل المحير . هذا — وأشياء أخرى كثيرة أغفلنا تقريرها .

ولو أنهما أعادا فيما بعد قراءة المحاورات السقراطية لأفلاطون وهما لن يحتاجا الى ذلك ولا شك ، وعنيا بأن يتخذا فى كل مرة مكان القارىء / المستمع: فانهما سيجدان فيها ، هذا ما نرجود على الأقل ، تلك الاجابات نفسها التى يرفض سقراط ظاهريا اعطاءها لهما . وسيريان أنه ينبثق عنها مذهب قوى جدا ، يمكن تسميته بمذهب تعدد الاستعدادات الطبيعية ، وفهم قوى جدا أيضا للتعاليم — أو التربية — الفلسفية (اذ أن سقراط يمثل الفلسفة ويتجسدها كوسيلة وحيدة للتمييز بين هذه الاستعدادات ، والمهذبة ، وبالتالى السياسية ، للمدينة .

مشكلة بهذه المناسبة واقعية ومهمة . ولأن اليونان القديمة لم تعرف لها حلا سقطت تحت ضربات البرابرة المقدونيين ، وكادت دولنا الحديثة أن تلحق بها في قدرها .



١_ السيائر والفلسفة

نعلم جميعا ، أو على الأقل ينبغى أن نعلم ، أن المسكلة السياسية لعبت دورا له أهميته القصوى فى فكر أفلاطون ومؤلفاته . ولا عجب فى ذلك ، بل العجب أن يكون الأمر على خلف ذلك ، فما من يونانى ، وعلى الأخص الأثينى ، كان فى استطاعته — ولو شاء — أن لا يهتم بالحياة السياسية (۱) . وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستقراطى أفلاطون بن أريستون الموعود ، بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها .

ولكن يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول ان مؤلفات أفلاطون كلها تخضع لاهتمامه بأمور سياسية ، وأن المشاكل التي درسناها حتى الآن — مشكلة المحاورة ، ومشكلة التعليم

⁽۱) كان اليونانيون يعدون المشاركة في الحياة السياسية مزية للرجل الحر ، انها «خاصة » proprium تميزه عن – وترفعه فوق – البرابرة ، كما أنه ما من شعب شغل ، بالسياسة مشل اليونانيين الذي حققوا – أو حاولوا تحقيق – جميع أنواع الدساتي المكنة والتي يمكن تصورها ، ولم يرضهم هذا ، فكانوا الوحيدين بين شعوب العصر القديم الذين نجحوا في وضع قواعد للفلسفة السياسية .

الفلسفى ، ومعيار ووسيلة تكوين الصفوة المختارة — ليست في حقيقتها الا مشاكل سياسية . وفي الواقع ، هل المشكلة السياسية ، مشكلة دستور المدينة وحكومتها ، شيء آخر غير مشكلة النخبة التي تسوسها ، ومشكلة أخلاقيتها ، أي مشكلة مشاكلة الفضيلة السياسية » المحاورة « الفضيلة السياسية » المحاورة « بروتاجوراس » ? .

ولكن اذا كان الأمر كذلك – وهـو كان كذلك عند أفلاطون – فليست المشكلة الفلسفية والمشكلة السياسية الاشيئا واحدا (١).

ومن ناحية أخرى ، كيف يمكن أن يكون الأمر عنده غير ذلك اذا كان حقا أن كل حياته « الفلسفية » قد تحددت بحادث « سياسى » كبير : بادانه وموت سقراط . ذلك الحادث الذى حول كل نشاطه نحو التفكير ، وقد كان يمكن أن يبذل ذلك النتاط في العمل .

ان مقابلة أفلاطون لسقراط هي التي حركت نفس أفلاطون وأشعلت فيها نيران الفلسفة . وان الانطباع الذي خلفه سقراط ، وذكرى سقراط التي لا تنسى هي التي أذكت في نفسه ، طوال حياته ، الشعلة التي ما زالت تضيء أنفسنا حتى اليوم . فسقراط، (١) والأمر كذلك بالعكس ، أي أنه ليست المشكلة السياسية والمشكلة الفلسفية الا شيئا واحدا .

الفيلسوف الحق الوحيد الذي عرفه العالم 6 سقراط صديق الألهة ، أفضل الناس وأحكمهم ، سقراط هذا قد حكم عليه مواطنوه بالموت .

أكان هـذا تتيجة للصدفة ? أو لتضافر الظروف السيئة ؟ أو لمؤامرة سياسية ? أو لدفاع غبى ? — لا ريب فى أنه كان تتيجة لكل هذا . ولكن أفلاطون كان يصبح فيلسوفا سيئا جدا اذا هو استطاع أن يرضى عن مثل هذه التفسيرات .

كلا. ان ادانة سقراط كانت أمرا لا مفر منه ، وله مغزاه: فسقراط كان « يجب » أن يموت لأنه كان « فيلسوفا » كان يجب أن يموت لأنه لم يكن هناك مكان له – للفيلسوف – في المدينة .

واذن ، ماذا يفعل ، وكيف يعيش ? أيهرب ? واكن الى أين ؟ ان الحال هى الحال فى كل مكان . أيعتزل المدينة ، حيث تسير الأمور من سيىء الى أسوأ ، وحيث الكذب ، والغرور ، والمظاهر الخلب الكاذبة تسود وتجور على العدالة والحقيقة والخير ؟ أيصبح غريبا ? هل يلتمس الملاذ فى العزلة ، والدراسة ، والتأمل ؟ ان هذا حل ممكن للمشكلة ، بل انه الحل الكلاسيكى ، والذي سيصطنعه — فى صور مختلفة طبعا — الأبيقوريون والرواقيون ، وهو الحل الذي سيتخذه أرسطو . بل ان أفلاطون نفسه ، فى

موضع معروف من محاورة تيتاتوس يرسم لنا صورة الفيلسوف الذي يجهل « أي طريق يؤدي الى الساحة الشعبية ، وفي أي مكان توجد دار العدالة أو قاعة المجلس أو قاعات المداولات العامة الأخرى في المدينة. أن القوانين والقرارات ومناقشتها وصياغتها في أحكام ليس لها في نفسه أثر ولا صدى . وان تآمر الجمعيات السياسية ضد هجمات الحكام ، وهذه الاجتماعات والمآدب وحفلات اللهو التي تلعب فيها النافخات في المزمار ، انه لا يتصور ولا في الحلم أن يشارك فيها . ان ما يحدث في المدينة من خير أو شر ، ان الفساد الذي خلفه له أجداده ، رجالا أم نساء (١) ، لا يشك فيه الفيلسوف أكثر من شكه في عدد الزقاق التي تملأ البحر ، كما يقول المثل . أما أنه يجهل كل هذا ، فهو نفسه لا يعرف ، لأنه اذا كان يتجنبه ويعف عنه فليس ذلك غرورا منه: وانما لأن جسده وحده قد حل في المدينة واستقر. أما فكره الذي لا يرى في كل هذا الا تفها وهياء لا يلتفت اليهما ، فانه يحلق في كل مكان ، كما يقول « بيندار » ، (يسبر أغوار الأرض) ، ويقيس أبعادها الى حدود الفلك ، ويتتبع مدار النجوم ، ويختبر طبيعة كل حقيقة في جزئياتها ومجموعها ، دون أن يدع نفسه يهبط الى ما هو قريب منه مباشرة » (٢).

⁽١) هذه ولا شك أشارة الى بركليس .

⁽٢) انها الصورة الكلاسيكية للفيلسوف صورة طاليس الذي يرصد النجوم ويسقط في البئر .

الفيلسوف غريب عن المدينة ، عن كل مدينة أرضية ، انه مواطن في مملكة العقل ، مواطن في الكون : هذا ، كما قلنا ، حل ممكن . ولعله أيضا الحل الوحيد الممكن ، اذا اعترفنا مع هيرودوتس أن المدينة الانسانية فاسدة وظالمة « بطبيعتها » وأنها في كل صورها التي تبدو لنا فيها ، موناركية أو أرستقراطية أو ديموقراطية ، لا تخفى الا حقيقة واحدة فقط هي حقيقة القوة الجائرة . وليس هذا في جميع الأحوال حلا كاملا ، لأن الحياة الانسانية ، الحافلة الكاملة — وأفلاطون مقتنع بهذا لماما — مستحيلة خارج المدينة . فالاله يمكنه أن يعتزل حياة المدينة دون أن يناله شيء ، وكذلك الحيوان . اما الانسان فلا يمكنه ذلك حتى لو كان فيلسوفا (١) .

أليس هذا من جهة أخرى ، هو درس سقراط الذى لم يشأ أبدا أن ينفصل عن المدينة — عن مدينته — أو يعصى قانونها ، حتى ذلك القانون الجائر الذى أدانه ، أو يهرب منها ليفلت من العقاب ? .

⁽۱) في المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف أن يصبب ما يجب أن يكون ، أي حكيما ، ولكنه ما دام يعيش في مدينة ناقصة أي في مدننا الانسانية ، فأنه لن يصبح أبدا الا فيلسوفا أي أنسانا ينشد الحكمة دون أن يحصل عليها أبدا أو يمتلك زمامها تماما .

ومرة أخرى ، ما العمل اذن اذا لم يستطع الانسان لا الحياة في المدينة ولا أن يعزل نفسه منها ? ليس هناك سوى وسيكون في هذا للخروج من هذا المأزق: يجب اصلاح المدينة . وسيكون في هذا خير للمدينة ذاتها بقدر ما هو خير للفيلسوف . لأن المدينة التي تدين رجلا مثل سقراط انما هي مديئة فاسدة مريضة . انها أدانته لأنها ، وهي الظالمة ، لا يمكنها أن تحتمل وجود العدالة في صدره ، ولأنها جاهلة ، فلا يمكنها أن تطيق بين جدرانها رجلا يمتلك المعرفة ، ويظهر لها ، هي نفسها ، جهلها وظلمها .

ولكن منذا الذى يستطيع اصلاح المدينة الظالمة والجاهلة ولكن منذا الذى يستطيع اصلاح المدينة الظالمة والجاهلة — ظالمة لأنها جاهلة — اذا لم يكن هو ذلك الذى « يعلم » . ومثل وبعبارة أخرى ، الفيلسوف ? ولكن المعرفة لا تكفى — ومثل سقراط دليل على ذلك — بل يجب أن يضاف اليها السلطان .

واذن فحل المشكلة التى أثارها موت سقراط بسيط جدا ، ولو أنه ، حسب رأى أفلاطون نفسه ، جد محير . فليس للفيلسوف مكان فى المدينة اذا هو لم يكن فى مركز الرياسة منها . أو كما يقول أفلاطون نفسه ، لكى يصبح من المكن أن نحيا حياة انسانية جديرة بالحياة ، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو — وهو ما يؤدى الى نفس الشىء تقريبا — أن يصبح اللوك فلاسفة .

السلطة للملوك الفلاسفة ... ولكن أولا ، هل حقيقة فكرة أفلاطون هـذه فكرة متناقضة وغريبة ? أليس بالعكس من الطبيعي ، أو على الأقل من المعقول ، أن نعهـ د بالسلطة الى ذلك الذي يعرف كيف يميز بين الخير والشر ، الحق والباطل ، بين الحقيقي والمظهر الكاذب ? - الى ذلك الذي يعرف أمن الخير بناء ترسانات وانزال السفن الى البحر أم ليس ذلك من الخير ، لا الذي يجهل كل هـذا ، الى الفيلسوف بدلا من القائد أو المستغل أو المهرج الشعبي ? أليس من المعقول أن ندعه أيضا - وهذا مهم جدا - ينظم تربية الشباب ، وانتخاب وتكوين الصفوة ، واختيار وتدريب قادة المدينة فى المستقبل ، بدلا من أن ندع كل هذا يتم كيفما اتفق ، بغير خطة وبغير منهج وبغير مبادىء ? هل حق المعرفة في ممارسة سلطتها في تدبير الأمور أقل من حق الشجاعة والثروة والموهبة الخطابية ? أو هي ، ببساطة ، أقل من حق المولد والعرف ? في الحقيقة ، ان ما هو محير ليس فكرة أفلاطون ، بل هو انها تبدو لنا كذلك . ان الفكرة القائلة بأن الفيلسوف ينبغي أن يكون رئيسا أو ملكا للمدينة تشكل أساس محاورة « الجمهورية » . وهنا أيضا يظهر هذا المصطلح لأول مرة . ولكن من الواضح أنه منذ وقت طويل ، لعله منذ موت سقراط ، وهذا المفهوم بكو تن حزءا سكملا للتفكير الأفلاطوني . فمن هو في الواقع رجل الدولة الحق

هذا ، الذي لديه العلم السياسي ، وبالتالي القادر على تلقينه ونقله الى خلفائه ، والذي لمحنا صورته في محاورة مينون ، اذا لم يكن هو الملك الفيلسوف ، أو هو « السياسي » الذي تحدثنا عنه المحاورة التي تحمل هذا الاسم ? وما هو هذا العلم « الملكي » اذا لم يكن هو علم الخير والشر ، علم ما هو عدل وما هو ظلم ، أي الفلسفة ? .

ومنذ محاورة مينون ، وعلى الأخص منذ محاورة جورجياس ، وردا على هجوم كاليكلس الذى انتهى بالفلسفة الى أنها عنصر للثقافة ، وقضى بأن يتجنب الفيلسوف كل الأعمال السياسية التى هو فى حقيقت غير كفء لها ، راح أفلاطون يصدر حكما جذريا على جميع السياسيين الأثينيين ويقابل بينهم وبين سقراط (السياسي) الوحيد الجدير بهذا الاسم .

والواقع أننا نمتدح بركليس لأنه ارتفع بقوة أثينا الى الذروة ، ولأنه ملأ خزائنها بالأموال وأحواضها بالسفن . ولكن أكان كل هذا من أجل خير المدينة أم شرها ? وهل ترك أثينا أسعد حالا ، وهل تركها على الأخص أفضل شأنا مما وجدها عليه ? هذا هـو السؤال ، والاجابة عليه لا تدع مجالا للشك .

* * *

اذا كان من السهل نسبيا أن نرى أنه من الواجب اصلاح المدينة ، وأنه لزاما على الفيلسوف كذلك أن يقوم بهــــذا ،

فلا يفوتنا أنه من العسير جدا أن نحقق هذا الغرض (١). ولعل أفلاطون اعتقد في شبابه امكان القيام فورا بعمل سياسي مباشر وسريع. ولكن للأسف ، كان عليه أن « يغير النغمة ». فلقد استفحل الشر واستشرى الفساد . ان الانسان لا يستطيع أن يفعل شيئًا مع أناس تمت صياغتهم من قبل ، وأفسدتهم المدينة الظالمة والتعليم الذي تلقوه (٢) . انما كان من الواجب البدء قبل ذلك بكثير. ان اصلاح المدينة - ومن المفهوم أنه اصلاح سياسي وأخلاقي لأن الأخلاق عند أفلاطون لا تنفصل عن السياسة -يفترض ويقتضى أولا اصلاح التعليم. فقبل اصلاح المدينة ينبغي البدء باصلاح مواطنيها المستقبلين ، وعلى الأخص قادتها فى المستقبل . ولكن لامكان ذلك ، يجب قبل كل شيء اثبات - أو توضيح - أن التكوين الفلسفى يفضل كل تكوين آخر وأن الفيلسوف هو الذي يناط به واجب تعليم الشباب وهو صاحب الحق في تعليمهم ، وهو الذي يكون الصفوة ويربيهم . وهـــذا هو ما عنیت به — بجانب أمور أخــری کثیرة — محاورات أفلاطون السقراطية .

* * *

⁽۱) يمكن القول أن هنا يكمن الأشكال: فلأصلاح المدينة يجب أن يكون الفلاسفة مزودين بالسلطة والقوة ، وهو ما لا يمكن تحقيقه أبدا في المدينة غير المستصلحة ،

⁽٢) أنظر الخطاب السابع .

ولنقرأ مثلا « أوطيفرون » ، أو «لاخس» ، أو «خرميدس » . فمحاورة أوطيفرون تقدم لنا كاهنا يعد مثلا على التقوى ، تلك التقوى تجعله لا يتردد في اقامة دعوى خطيرة ضد أبيه مدينا اياه بأنه ترك عبدا قاتلا يموت في حظيرة المعبد حيث ألقى به بعد أن اعتقله وكبله بالأغلال ، ومن أجل ذلك متهما أيضا بتدنيس المقس الله الذي يعبده أوطيفرون . ولكن أوطيفرون لا يعرف كيف يجيب سقراط على سؤاله ، وهو سؤال طبيعي في جملته ، عما اذا كان تسليمه لأبيب هكذا ، أو حتى اتهامه له ، عملا من أعمال العقوق والكفران . وذلك لأنه ، كما يبدو - للقاربيء على الأقل ان لم يكن له هو نفسه - يجهل تماما طبيعة التقوى أو بالأحرى ماهية التقوى . فالتقوى كما يقول ، ما ترضى عنه الآلهة . ولكن ما هذا الذي ترضى عنه الآلهة ? وفي حالة وجود تضارب بين الواجبات ، ما الذي يجب علينا أن نختاره ? -- ان أوطيفرون لا يعلم شيئا عن ذلك . وهو لم يتعرض أبدا لهذه المشكلة . ان سؤال سقراط : هل العمل الصاليج ترني عنه الآلهة لأنه عمل صالح ، أو على العكس ، هل هو صالح لأن الآلهة ترضى عنه ? - سؤال سقراط هذا يوقعه في حيرة واضطراب (١). والحق أنه يفهمه بمشقة. فلكي نكون أتقياء بررة (١) طالما شغل هذا الموضوع علوم الدين في القرون الوسطى

 ⁽۱) طالما شغل هذا الموضوع علوم الدين في القرون الوسطى
 وحيرها بقدر ما حير اوطيفرون .

علينا أداء ما تطلبه الآلهة وهو قبل كل شيء «تقديم القرابين والقيام بالشعائر التي يتطلبها الدين » .

ومن الواضح جدا أن أوطيفرون التقى ليس لديه أية فكرة
- بمعناها الحرف - عن التقوى ، أو اذا شئت ، فان فهمه للتقوى فهم فارغ تماما وعلى الاطلاق ، وليس له أى مضمون ايجابى ، وهذا راجع لسبب بسيط وخطير ، وهو أنه يشارك الرجل العامى فى فكرته المتغيرة التى يكونها عن الآلهة . فأوطيفرون من أنصار القديم المؤمن به والمتعصب له : فهو يؤمن بالأساطير ، ويؤمن بكل ما يرويه لنا الشعراء . انه يرى الدين فى صورة أخذ وعطاء .

ويدرك القارىء: أن أبوطيفرون يجهل كل شيء عن الدين الحق الحق الأنه يجهل — ان الله هو الحق العدل والحق .

* * *

وتقدم لنا محاورة لاخيس القائدين الأثينيين المشهورين لاخيس ونيقياس ، وتعرض علينا آراءهما في ذلك الموضوع الحيوى عن التعليم الذي يعطى للأطفال (١). ومن الطبيعي جدا

⁽۱) مما يلفت النظر الى التهكم اللاذع فى هذه المحاورة هـو اختيار المتناظرين ، ليسيماخوس ابن أريسـتيدس العـادل ، وميلسياس بن ثوكسيديد منافس بركليس ،

أن نرى القواد العسكريين يفضلون حياة الجندي على ما عداها ، وأن يبالغوا في اطراء التعليم العسكري قبل كل تعليم . ومن الطبيعي جدا أيضا أن نراهم أعداء للتعليم الحديث ولكل تجديد ... حتى التجديدات العسكرية التي تقرع آذانهم ... ان مثلهم الأعلى بالطبع مثل تقليدي بحت: التدزيب العسكري للعصر السالف المجيد الذي خلق محاربين « صالحين » قديرين على القتال بشيجاعة ، وعلى منازلة الأعداء . فالقواد ، للأسف ، لا يعلمون ما الذي يصنع « صلاح » الجندي ، كما أنهم لا يعلمون ما الذي يصنع شجاعته : انهم لم يفكروا في هذا أبدا . وهم لا يفهمسون - مسع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك - أن الشجاعة (منعودن) صفة أخلاقية وأنها تفترض — لتكون واعية - العلم ، أي العلم بالخطر الحقيقي ، بما « ينبغي » أذ نخافه أكثر من أى شيء ، أى العلم بسلم القيم ، العلم بالخير الذي يسمو على الحياة ، الخير الذي نقبل الموت من أجله . انهم لا يرون - ما يراه القارىء - ان الشجاعة الحقيقية ، وهي غير التهور المادي الساذج، تقتضي العلم بالخير في ذاته، وبالتالي تقتفى الفلسفة . ولا ريب أن القارىء / المستمع سيضيف قائلا في سريرته: يا للخسارة أن يكون القواد ، وهم على ما هم عليه من الاخلاص والشجاعة ، أغبياء بهذا الشكل: من الخسارة أنهم

ليسوا فلاسفة فلعله مع قليل من الفلسفة لم يكن نيقياس (وهو أذكى الاثنين) ليقود حملة صقلية الى الكارثة .

* * *

وأخيرا ، تقدم لنا محاورة خرميدس العم الشاب لأفلاطون ، اليافع الظريف الذي تزينه جميع لطائف الروح والجسد ، الحكيم المتواضع الذي كملت تربيته وحسن تأديبه . ان خرميدس هو أحد أفراد الصفوة . فهو يمثل « الذروة » التي يمكن أن يصل اليها الانسان من التعليم الأثيني . انه لا ينقصه أي شيء . أي شيء سوى شيء واحسد ، هو : التكوين الفلسفي . وانه لنقص له أهميته الأساسية .

خرميدس حسكيم وفاضل ... ولسكنه يجهل ما الحكمة ، وما الفضيلة . والقارىء الذى قرأ محاورة مينون ، وهو يعرف تاريخ حياة خرميدس المتأخرة ، يقول لنفسه : هذا ما يوضح الأمر : انها فضيلة عادية غير واعية لا يؤيدها العقل والمعرفة ... انه لمن سوء الطالع أن هذه الطبيعة الحلوة الغنية بكل ما يزينها لم تكن معروفة عند سقراط . فأى رجل خير — وأى سياسى — لم تكن معروفة عند سقراط . فأى رجل خير — وأى سياسى — كان يمكنه أن يصنع منه .

参 奏 基

ان مشكلة التعليم في عصر أفلاطون كانت مشكلة حيوية . فالتعليم التقليدي القديم ، البالغ السذاجة والخشونة — القراءة

والكتابة والرياضة البدنية والموسيقي - الذي يصل الى ذروته فى قراءة الشعراء وينتهى في معاهد الشبباب الأثيني وبأداء الخدمة العسكرية ، كان من الواضح أن زمانه قد انقضى . انه يناسب احتياجات أثينا ، الجماعة الصغيرة ، نصف الزراعية المتعلقة بآكام أتيكا . ولكنه لم يعد يتفق بالمرة مع احتياجات أثينا ، القوة البحرية العظيمة ، قلب الامبراطورية الشاسعة ، والمركز التجارى والمالي للعالم اليوناني ، أثينا التي تمخر أساطيلها البحار حتى أسبانيا وحتى شبه جزيرة القرم . ولكن التعليم الحديث ، هذا الذي يقدمه السوفسطائي أو معلم الخطابة ، ليس بأفضل من ذاك . أو هو بالأصبح ، على الأقل من وجهة نظر أفلاطون ، أقل منه . لأنه اذا كان الأول يخلق أفرادا خشنين غلاظا ، غير مثقفين - نبلاء ريفيين - فانه في نفس الوقت يخلق أفرادا شرفاء . على حين أن التعليم الثاني ، تعليم السوفسطائيين فانه في الوقت الذى يعطى مريديهم تعليما رفيعا ممتازا فهو يخلق منهم وصوليين لامعين على غير خلق .

الواقع أن النقد السوفسطائي قد زعزع بل وهدم المعاني القديمة التقليدية للأخلاق الكهنوتية من أساسها . هدمها دون أن يقيم شيئا مكانها ، أو هو ، أسوأ من ذلك ، قد وضع مكان المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبذل من أجل المدينة ،

مثل المتعة ومثل القوة ... وباختصار ، مثل الطغيان الذي تمثله جيدا شخصية كاليكلاس الغامضة — أفضل بكثير من نيتشه — في محاورة جورجياس (١) .

ويفشى كاليكلاس السر. فيعترف بأنه « الحياء الكاذب » هو فقط الذى يجعل السوفسطائيين يتكلمون عن العدالة والفضيلة « لكى يتلاءموا مع ما درج عليه » العامة ، لأنهم سيبؤون بسخط الناس ان هم فعلوا غير ذلك . ولكن هناك فى الحقيقة ازدواجا فى معانى الألفاظ : فالعادل حسب القانون والعرف (٤٥١٥٥) فى معانى الألفاظ : فالعادل حسب الطبيعة (٤٥٥٥) لا يشتركان فى والعادل والخير حسب الطبيعة (٤٥٥٥) لا يشتركان فى شىء ... وبمعنى أدق انهما يتعارضان تعارضا جذريا . فطبقا للطبيعة ، وهى وحدها التى يتبعها السوفسطائى ، العادل والخير هو القوى المنتصر فى الصراع من أجل الحياة ، ذلك الصراع الذى هو القوى المنتصر فى الصراع من أجل الحياة ، ذلك الصراع الذى هو النون كل وجود ، هو — باستعمال الألفاظ التى يستعملها العامة — ارتكاب الظلم وليس تحمله ، هو السيادة ، وهو السيطرة . افسحوا الطريق للأقوياء ! هكذا ينادى وهو السيطرة . افسحوا الطريق للأقوياء ! هكذا ينادى كاليكلاس : « الخير والعادل ، حسب الطبيعة ، هو عكس

⁽۱) نحن للأسف لا نعلم شيئا عن كاليكلاس ، كما أننا لا نعرف ما اذا كان شخصية واقعية أو (وهو الأكثر احتمالا) شخصية خلقتها عبقرية أفلاطون مناقضة لشخصية سقراط ، أو أنها اذا شئنا هي صورة أفلاطون نفسه أو ما كان سيؤول اليه حال افلاطون بغير سقراط .

الحكمة تماما التي يتحدث عنها سقراط . هو أن يصون المرء في نفسه أقوى الانفعالات ولا يقمعها ، وأن يشبع بشجاعته وذكائه هذه الانفعالات مهما بلغت من شدة ، بأن يغدق عليها بما تشتهي » (١) .

« ولكن كل هذا ليس فى طاقة الرجل العامى . ولذلك فان العامة تذم أولئك الذين يخجلها عجزها عن محاكاتهم بأمل أن تخفى بهذا ضعفها هى ، فتعلن أن الافراط أمر فاضح ، وتبذل كل همها فى استعباد أولئك الذين حبتهم الطبيعة بما لم تحبها به . ولعجزها هى عن الحصول لانفعالاتها على اشباع كامل فانها تشيد بالعفة والعدالة بسبب جبنها . وفى الواقع ، اذا ولد انسان ابنا لملك أو هو آنس فى نفسه القدرة اللازمة للاستيلاء على حكم أو سيادة أو سلطة عليا ، فأى شىء فى الحقيقة يمكن أن يكون أشد خزيا وأشد تعسال لمثل هذا الرجل من حكمة القناعة والاعتدال ? اذا أمكن للانسان أن يتمتع بكل الخيرات دون أن يعوقه عنها أحد ، فهل يخضع وهو سيد نفسه لقانون العامة وتقولاتها وملامتها ? وكيف لا يكون هذا الإنسان شقيا ، من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع

⁽۱) حياة عنيفة ، « حياة خطيرة » ، هذا هو المثل الأعلى الكاليكلاس .

أن يهب أصدقاءه أكثر مما يهب أعداءه فى مدينته التى سيكون حاكما لها ? .

« ها هى ذى الحقيقة يا سقراط التى تزعم أنك تنشدها : ان الحياة السهلة والافراط والانفعال عندما تكون مرغوبة تساوى الفضيلة والسعادة : أما ما عداها ، كل تلك الخيالات والأوهام التى ترتكز على المتعارفات الانسانية المتعارضة مع الطبيعة ، فليست سوى سخف وهباء » .

ولسنا فى حاجة الى الحاح فى القول: فمن اليسير أن ندرك أن الدعاية لأخلاق « البطولة » هذه صادفت من النجاح فى أثينا فى نهاية القرن الخامس مثلما صادفت فى أوربا فى نهاية القرن التاسع عشر: انه لمن النفاق أن يوضع فى مكانة كائن سام ، « حاكم » أو « بطل » أو « ابن ملك » .

والحق أن السوفسطائيين ليسوا وحدهم ، ولا هم أيضا المسئولون الأصليون عن هذا التدهور في القيم القديمة . فان حرب البلوبونيز التي خربت اليونان ودمرتها ، الحرب التي أوقعت بين القوة البحرية للديموقراطية الأثينية والقوة الحربية للأوليغاركية الاسبرطية ، الحرب الأيديولوجية الاجتماعية ، بقدر ما هي حرب أهلية ، قد لعبت دورها المشئوم في هذا الأمر ، فان اليونان ، وقد فتكت بها الحرب ، وصدعتها الثورات التي

صاحبتها وأعقبتها ، كانت قد نضجت وأضحت لقمة سائغة لعهد الاستنداد .

وواضح أن أفلاطون يفضل على لا أخلاقية زمنه ، أخلاق الماضى التقليدية الأرستقراطية ، أخلاق البر والشجاعة والولاء للمدينة ، التي سبق أن تحدثنا عنها . ولكن ينبغي أن لا نخطىء الفهم . فلا ينبغي أن تتصور -- كما فعل البعض أحيانا - أن أفلاطون كان رجعيا عنيدا . فان أحدا لم يلح أكثر منه في أن الخلاص ليس - ولا يمكن أن يكون - في الرجوع الى الوراء . وأن أحدا لم يشتد أكثر منه في ادانة التربية القديمة . وما من أحد ، باختصار ، قد سو غ موقف السوفسطائي أكثر منه .

والواقع أنه اذا كان التعليم السوفسطائي لا يساوى شيئا. واذا كان مشئوما لأنه رسم للشباب مثلا أعلى كاذبا للحياة ، فأن التعليم القديم كذلك لا يساوى كثيرا لأنه لم يستطع الدفاع عن مثله الأعلى ولأن القيم التي غرسها وثبتها في العقول على الرغم منه لم ثكن مدركة ولا « مؤيدة بالاستدلال العقلى » . ذلك لأن مثله ، مثل أنيتوس مثلا ، كان بالمثل زائفا ، أو هو على الأقل مثل مشوب : فالرجل العامى ، والمناصر للماضى الغابر السعيد ، (١) كانا في حقيقة الأمر على وفاق مع السوفسطائى . انهما يتوقفان

⁽١) انظر صفحة ٢٨ وما بعدها .

فقط فى منتصف الطريق . ولهذا السبب نفسه لم تقو المفاهيم التقليدية على مقاومة النقد السلبى للسوفسطائى ، ولا أيضا على النقد الايجابى لسقراط .

ان نقد السوفسطائيين - أبغض الناس عند أفلاطون - يشغل نصف مؤلفاته . فالسوفسطائي في رأيه هو الرجل الذي يعلم فن - وأخلاق - النجاح والمتعة وتأكيد الذات . الذي ينكر المعاني ، المتينة في أعماقها ، للحقيقة والخير الموضوعيين . فالتعليم السوفسطائي يكورن الخطيب الشعبي ، الصورة الزائفة للسياسي الحقيقي ، أي الشخص القادر على قيادة الجماهير بحجج لا تقوم على المعرفة - وكيف يعرفها ? انه لا يعرف شيئا ، وهو يسخر من المعرفة ويماري في وجودها - وانما تقوم على ظاهر الأمور وعلى الانفعال . فالخطيب الشعبي - محترف السياسة - هو رجل الأوهام التي تعارض الواقع ، رجل الأكاذيب التي تقابل الحقيقة .

فالسوفسطائى هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق ، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقى . وزيادة على ذلك : فالاستبداد والسوفسطائية متضامنان كتضامن الفلسفة وحكم العدالة في المدينة .

ويبدو أتنا لن تفهم شيئا من موقف أفلاطون السياسي اذا نحن

لم نره وهو يترقب فى الأفق ، وفى خفاء الغد ، الشبح البغيض الاستبداد . بل اننا ولا شك سنسىء فهم موقفه « الفلسفى » اذا نحن لم نأخذ فى اعتبارنا حقيقة أن الاستبداد والسوفسطائية فى نظره متضامنان : وأن السوفسطائى هدو الذى يمهد الطريق للاستبداد (١) .

وَكُن هذا التضامن لم يؤكد فى أى جزء من مؤلفات أفلاطون (ولا حتى فى محاورة جورجياس) بمثل هذه القوة التى نراها فى محساورة « الجمهورية » ، فى حسديث السوفسطائى « تراسيماخوس » (٢) الذى يعرض بكل ما نود من وضوح ، التعارض بين مذهب سقراط والسوفسطائية . فان تراسيماخوس الذى شهد مناقشة سقراط التمهيدية لمعنى العدالة وقيمتها مع كيفالس الثرى الغريب عن أثينا والذى وفد اليها واستوطن بها ، وابنه بوليمارخس (٣) ، قد حصل على قدر كاف — ولوقت وابنه بوليمارخس (٣) ، قد حصل على قدر كاف — ولوقت

⁽۱) ان السوفسطائيين هم دائما الذين يعلمون أخلاق الظفر بأى ثمن والمتعة اللامحدودة وانطلاق الذات ، أو الأخلاق المضادة لها .

⁽٢) تراسيماخوس الذي يقدمه لنا أفلاطون كخصم لسقراط في محاورة الجمهورية هو شخصية واقعية .

⁽٣) فى هذه المناقشة التى تشكل مقدمة الجمهورية ، وهى مقدمة لها أهميتها القصوى فى ذاتها ، ولكن تحليلها سيذهب بنا بعيدا ، يقدم لنا كيفالس مفهوما « بورجوازيا » للعدالة يدافع عنه

طويل - من هذه المناقشة الأكاديمية التي يتبارى فيها المتجادلان بأسلحة مثلمة ويتبادلان الاعتراضات برفق (۱) . فيرى ثراسيماخوس أن الأمر يحتاج الى جدية بل والى أمانة . لأنه يعلم جيدا الى أين يريد سقراط أن يذهب : الى التطابق النهائى بين العدالة ، كأى فضيلة أخرى ، وبين « الصلاح » أى الحكمة وسلامة النفس . وهو يعلم أكثر من ذلك أن طريقته فى التحليل الجدلى تبغضه فى آرائه ومذاهبه العقلية والأخلاقية التى تبدو له تافهة . العدالة والفضيلة ... مجرد ألفاظ ، وألفاظ مضللة ككل هذه الأمور . ففى الحياة الواقعية انما يوجد أقوياء وضعفاء ، مادة وعبيد ، أولئك الذين يحكمون ، وأولئك الذين يتحكمون . هذه هى الحقيقة ، وكل ما عداها لغو باطل . وهو يقترح كذلك انهاء هذه المناقشة المائعة بأن تحد العدالة بحد يختلف تماما عن كل ما سبق أن اقترحه سقراط .

فما هو اذن هذا الحد الذي ينبئنا به ثراسيماخوس بمثل

⁼ ابنه بوليمارخس ؛ أن يرد لكل ذى حق حقه بغير نكران ، ولا واجب عليه لأحد : لا مال للناس ولا ذبائح للآلهة ، أن كيفالس رجل عادل حسب المفهوم العامى ، قبل الفلسفى ، للفظ ، وهو مفهوم يكشف سقراط عن بطلانه بسهولة .

⁽۱) يعامل سقراط كيفالس بكثير من الاجلال ، انه رجل فاضل وليس خطؤه أنه لا يفهم شبئا عن الفلسفة .

هذه الضجة ? انه فى غاية البساطة : فالعدالة ، كما يقول لنا ، هى مزية الأقوى .

* * *

ان موقف ثراسيماخوس ، كما نرى ، قريب كل القرب من موقف كاليكلس (دون أن يكون مطابقا له) وينطوى على مذهب فى الأخلاق والمجتمع والدولة ، كان له على الرغم من مرور أكثر من ثمانية قرون ، بعض الدوى فى القرن السابق بل وفى هذا القرن . فالمذهب الذى يقدمه لنا السوفسطائى يقوم على اعتبار أن الدولة ليست سوى استبداد منظم ، ومنظم بالطبع لنقع المستبد يعززه بقوته وبأسه . وأن القانون ، وبالتالى العدالة والأخلاق ، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها لعدالة والأخلاق ، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها لملاقات واقعية من السيطرة والعبودية داخل المدينة .

ويقول ثراسيماخوس: « ألا تعرف اذن أن من المدن ، مدنا استبدادية وأخرى ديمقراطية وثالثة أرستوقراطية ? » — اختلافات في التركيب قد تبدو جوهرية ولكنها في الواقع ليست كذلك بالمرة لأنها تخفى وضعا أساسيا واحدا بعينه هو أن « العنصر الأقوى في كل مدينة هو الذي يحكم » . — « ولكن ، كل حكومة تسن القوانين لنفعها الخاص: فتضع الحكومة الديموقراطية قوانين ديموقراطية ، والاستبدادية ، قوانين استبدادية ، وبالمثل

يفعل غيرها . وما فيه مصلحتها الخاصة من القوانين التي تضعها تعلن أنه عادل للمحكومين ، ومن خالفها عاقبته على أنه خارق للقانون ومجرم في حق العدالة . فهاك اذن يا عزيزي ما أؤكده : في كل المدن ، العادل هو نفس الشيء : النافع للحكومة القائمة . ولأن هذه هي الأقوى ، فيمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل في كل مكان شيء واحد : هو النافع للأقوى » . وتتيجة لهذا يتضح تماما أن الظلم (بالمعنى الدارج للفظ) يفضل بكثير العدالة ، وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة (١) .

⁽۱) ان مذهب ثراسيماخوس اللاأخلاقى ، أو اذا شعنا ، العدمى ، وهو قريب بعض الشيء من المذهب الذي يدافع عنه بولوس في محاورة جورجياس – أكثر اصالة بكثير من أخلاق السادة التي يطريها كاليكلس ، قبينما نرى هذا يؤكد (حق) الفرد القوى في الانطلاق وفي السيطرة ، ذلك الحق القائم في رأيه على تقدير مثل هذه الفردية « كأسمى » و « أصلح » طبقا لتدرج القيم القائم في «طبيعة الأشياء» والذي يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذي افسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية) ، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيم الا قناعا مزيفا للواقع ، وكاليكلس لم فكل معنى للحق في رأيه ليس الا قناعا مزيفا للواقع ، وكاليكلس لم يذهب الى هذا الحد ، ففي الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء ينظيم والضعفاء : الأقوياء يأكلون الضعفاء ، ما لم يصبح هؤلاء بتنظيم صفو فهم ، هم الأقوى ولكن من السخف القول أن للأقوى « حقا ساميا » بقدر ما للأضعف . «الذئاب تأكل الحملان» ، والحملان

والواقع أنه اذا لم تكن الحياة الا صراعا ، فمن الواضح أن الانسان « العادل » — وأولى بنا أن نسميه : ضعيف النفس سيكون فيها دائما هو الأدنى . واذا كان العنف المنظم هو الذي يشكل ماهية الدولة ، ولم يكن الا نظاما لتعسف الأقوياء ، واستغلالهم للضعفاء ، فمن البين تماما أن الحكم الاستبدادى ، الصورة النهائية « للظلم » هو الذي يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الانسان . على الأقل سعادة ذلك الذي يصل الى حكم الاستبداد .

ولا شك أن النفاق الاجتماعي ، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم ، تتضافر على اتهام عنف القوى ، الذي يسمونه بالضبط « ظلما » . ولكن كل الناس في الحقيقة يعلمون أن « الظلم » أنفع من « العدالة » ، وأن كل الناس بالتالي سيصبحون « ظالمين » اذا لم يروعهم الخوف من العقوبة . وهذا ما يستبين

⁼ تدافع عن نفسها ، اذا استطاعت . هذا كل مافى الأمر . فلا هؤلاء ولا أولئك لهم « الحق » لأنفسهم .

ولا شك أن الناس يتكلمون عن « الحقوق » : محض نفاق وتمويه ماهر لعلاقات القوة التي يعطونها هم وحدهم معنى هده الحقوق المزعومة ، أن دور السوفسطائي (ولعل ثراسيماخوس يقول أنه دور الفيلسوف) هو أنه يهدم ، بتحليله ونقده ، الأوهام التي يعتنقها النفاق الاجتماعي ، وأن يبصر الانسان بنفسه ، وأن يحرره من « الايديولوجية » .

تماما « اذا نحن انتهينا الى الظلم الأكمل ، الظلم الذي يجلب لقترفه أقصى درجات السعادة ، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون في ارتكابه منتهى الشقاء . هذا الظلم هو الاستبداد الذي يستولى بالخديعة والقوة على أملاك الغير: مقدسة أو مدنسة ، خاصة أو عامة ، لا بالتجزئة ، وانما « بالجملة » . والشيخص الذي يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات: ونحن في الواقع نسمى أولئك الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة ملحدين ، وتجار عبيد ، وناقبي جدران ، ومحتالين ، ولصوصاً ، تبعا للظلم الذي يرتكبونه . ولكن عندما يأتي رجل أسعد حظا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم ، فانه بدلا من أن يحمل اسما من هذه الأسماء المشينة ، يسمى سعيدا محظوظا لا من مواطنيه وحدهم ، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على أقصى مداها . فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه ، وانما هم يخشون معاناته . واذن فالظلم ، يا سقراط ، اذا مضينا به الى درجة كافية ، أقوى وأكثر حرية وأخلق بالحاكم من العدالة ، وكما قلت منذ البداية ، فالعدالة تقوم على مصلحة الأقوى والظلم مزية وربح لذاته » . (١)

⁽۱) يرى ثراسيماخوس مع العامة (وعدد معين من الفلاسفة ـ أو بالأدق من السوفسطائيين ـ القدامى والمحدثين) أن الكم يفير من الكيف، فالقرصان الذي يفير على البحار ، ولكن في نطاق...

ان موقف ثراسيماخوس الذي يدعو بصراحة وكلبيسة الى الأخلاق « فوق النيتشية » للأنانية واللا أخلاقية المطلقة موقف على قدر لا بأس به من القوة . وفي العرض نفسه الذي يقدمه عنه أفلاطون نشعر بأثر سحره على نفوس الشباب المضطرمة ، وعلى نفس أخويه أديماتس وغلوكون اللذين حضرا المناقشة مع بوليمارخس .

وهذا أيضا هو ما يقولانه لنا هما ذاتهما . فلا أحد يؤمن بالعدالة ، هذا ما يقوله لنا باختصار غلوكون الذي يعرض علينا ، كمذهب مألوف ، الرأى السوفسطائى عن العدالة والنفاق الاجتماعى ، ويضع تخطيطا لنظرية — قريبة من نظرية هوبز — عن المجتمع الانسانى القائم على تعاقد اجتماعى .

فيبين لنا غلوكون أن الناس فى حالتهم الطبيعية يحيون على اشتهاء المتعة غير المحدودة . وأنهم اذن مدفوعون بالطبيعة الى السعى وراء ما فيه نفعهم ، وبالتالى الى ارتكاب الظلم للاضرار بالآخرين ولكن لا ليتحملوه هم أنفسهم . ولكنهم فى الواقع ، مرعان ما يلاحظون أن احتمال وقوعه عليهم أكبر بكثير من احتمال ارتكابهم له : فهم لذلك ، وخوفا من عقاب أشد وطأة ،

ے ضیق ، فانه یشنق، ولکن الاسکندر الذی یغیر علی الکرة الأرضیة علی نطاق واسع ، فانه یؤله ، والأمثلة الحدیثة والمعاصرة لیست فی حاجة الی ذکر ،

يعقدون اتفاقا بمقتضاه يرغمون أنفسهم على عدم ارتكاب الظلم (حتى لا يعانون تحمله). ولكن الطبيعة الانسانية لا تتغير مطلقا أو تتحور بمثل هذا الاتفاق: فالناس جميعا فى أغوار أنفسهم يفضلون الظلم على العدالة (١). وهم لا يخشون العقوبة اذا أيقنوا أن فى استطاعتهم أن يكونوا معتدين وهم فى أمان من القصاص. فلو أنهم مثلا امتلكوا خاتم « جيجيس » الذى بجعلهم غير مرئيين فانهم سيسلكون مسلك أشقى الأشقياء.

ولا يعترف أحد بهذا ولا شك ، فما من أحد يرغب فى أن يعد ظالما فى أعين الآخرين: انه لشىء خطير، وكل الناس يمتدحون ، نفاقا ، العدالة ، بأن يخدعوا ، أو على الأقل بأن يحاولوا أن يخدع بعضهم بعضا ، وأن يسعوا بالتالى الى كسب الفوائد التى تهيؤها لهم الفكرة العامة عن العدالة ، دون أن يرجعوا من أجل ذلك ، بل بالعكس تماما ، عن اقتراف الظلم كلما أتيحت لهم الفرصة . وباختصار اذن ، لا أحد عادل بارادته (٢) . وكل «عادل» انما هو عادل فى العلن وظالم فى الخفاء .

⁽۱) وفي ذلك يقول الشاعر العربي: « والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم » - المترجم .

⁽٢) نعرف أنه عند سقراط ، كما عند أفلاطون ما من أحد ، على العكس ، يرتكب الظلم أو يفعل الشر بارادته . فالظلم دائما وليد الخطأ .

هذا هو اذن ، فى رأى غلوكون ، ما يحدث فى العالم . فانه الظالم — الذى لا يظهر هكذا جهرة وانما الذى « يبدو » تفاقا أنه عادل — هو الذى ينال السعادة والتكريم ، بينما العادل ، أى الانسان العادل فى الحقيقة (وليس فى المظهر) فانه يكون هدفا لكل البلايا ، ويعامل كمجرم أثيم ، ويدان فى النهاية ويسام سيوء العذاب (١) . واذن فمن الواضيح أن الانسان العاقل سيفضل دائما الظلم على العدالة .

وليس هذا هو كل شيء . اذ يرى أديمنتس وجوب اضافة أنه — وهذا على عكس ما يبدو أن سقراط يعتقده — ليس من أحد يرغب فى العدالة لذاتها ، وما من أحد يعدها خيرا . على العكس من ذلك فان كل الناس متفقون على أنها ، وان كانت محمودة بل ونافعة فى هذه الدنيا وبالطبع فى العالم الآخر ، فهى قاسية ومؤلمة . كما أننا لا نألو جهدا فى أن نغىى الأطفال — والرجال — على ممارسة الفضيلة والعدالة ، لا بأن نجعلهم يرون فيهما أمورا تطلب لذاتها ، وانما بأن نعد العادلين والفضلاء بحسن الجزاء ، ونتوعد الظالمين بالعذاب الأليم سواء فى هذه الحياة الدنيا أم فى الحياة الآخرة . ومن الواضح أن الأفراد الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم

⁽١) الاشارة واضحة الى ما اصاب سقراط.

يظنون أن الوعد والوعيد ، أى رجاء الخير وخشية الشر فى المستقبل ، هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان تجعلان الناس يرتضون العدالة .

وينبغى أن نبين هنا ، أن هذا ليس رأى أديمنتس نفسه ، ولا هو برأى غلوكون كذلك : انه الرأى العام ، رأى الأكثرية الغالبة ، اذا لم يكن هو رأى الناس جميعا . فاذا شاء سقراط اذن أن ينال النصر على السوفسطائية وعلى ثراسيماخوس المتكلم باسمها ، فعليه أن يبين أن العدالة خير ومطلوبة لذاتها . ولكى فعل هذا ، يجب عليه أن يذكر لنا ما العدالة .

* * *

ان ما يدعونا اليه أديمنتس هو أن نحد العدالة ، وكذلك الفضيلة والشجاعة والأمانة ، أن نقيم سلما للقيم ينبغى أن يحدد سلوكنا ، وأن نقرر أو بالأحرى ، أن نبين ماهية الخير والوجود ، فكل هذا يتضمن بعضه بعضا ، وعلى الجملة فان اديمنتس بدفعنا الى اصطناع الفلسفة . ووالله انه لعملى حق . لأنه من الفلسفة وحدها وبالقلسفة وحدها — كما سبق أن رأينا ذلك مرات — يمكن أن تأتى النجاة .

ولكن الفلسفة شيء جدى (بل هي كما سنرى شيء خطير) . انها انها تقتضى العمل والنظام والجهد . الجهد المتواصل الثابت . انها تفترض وجود طبائع من الصفوة المختارة هي التي تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء .

السير فى طريق الفلسفة ، والبحث عن طبائع الصفوة ، وتشكيلها . انه ولا شك عمل طويل وشاق ، بل ، وهو ما لا نكاد نعرفه ، وليد الصدفة . ولكن هذا هو الطريق الذى دلنا عليه سقراط . هذا هو العمل الذى أوصانا به وهو يموت . ومن أجل استئناف هذا العمل — مع تحويره واكماله (١) — ، ومن أجل تكوين هذه الصفوة المفكرة المثقفة طبقا لنظام علمى وفلسفى صارم وعنيف ، هذه الصفوة التى ستتمكن يوما من اصلاح وانقاذ المدينة ، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع فى العمل ، وافقاذ المدينة ، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع فى العمل ، وافتاح « مدرسة » هى الأكاديمية ، التى سميت بحق أول جامعة فى العالم ، وبهذا عقد أفلاطون العزم على أن يعد رجاله وأن ينتظر اللحظة الملائمة للتنفيذ .

ويعتقد ذات يوم أن الوقت قد حان ... فان الأمير «ديون» ابن أخ وصهر ديونسيوس الأول حاكم سراقوصة أثبت أن لديه مواهب وسجايا خارقة ... يجلس ديون على العرش ... يوافق ديون على القيام بالتجربة ... ومن يدرى ? لعله من المكن أن يتحقق في سراقوصة ما هو أعظم من كل ما ناله الفيثاغوريون في « تارتم » من نجاح ...

⁽۱) كان سقراط _ وهذا خطوه _ يخاطب الشعب ، الناس جميعا ، الجماهير ، بينما سيخاطب افلاطون الصفوة الخاصة . وهذا هو سيحاول أن يكون هذه الصفوة تبعا لنظام علمى . وهذا هو ما أهمله سقراط .

وتنتهى المغامرة السراقوصية نهاية سيئة . فقد ثبت أن الطريق القصيرمسدود . ففى السياسة كما فى العلم لا يوجد طريق ملكى . ولكن أفلاطون لا تشبط له همة ، انه سيسلك الطريق الأطول ، وسيعيد تنظيم رجاله ، وسيقف على أهبة الاستعداد . وسيقوم على مهل ، ان لم يكن بوضع خطة لحركة مباشرة ، فعلى الأقل يعمل نموذج أو رسم مجسم للمدينة الكاملة ، للمدينة العادلة ، مقر الرجل العادل . انه سيقود الحركة القادمة ، وسيتيح لنا على الأخص فهم المدينة الواقعية والحكم عليها ، المدينة الظالمة التى يضطر الفيلسوف الى الحياة فيها والعمل بها الى حين وجود نظام جديد .

انه سيتيح لنا أيضا أن نكو"ن مثلنا الأعلى للانسان ، الانسان العالم الذي ينبغى أن نقتدى به في الحياة . فسواء تحققت المدينة الكاملة على الأرض أو لم تتحقق ، فانها « توجد » بالتأكيد في السماء — سماء المثل — والفيلسوف منذ الآن أحد مواطنيها .

٢_ المدسية الكاملة

فى محاورة (الجمهورية) (١) تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة ، دون أن تتعارض مع أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) التى تشتمل على كل شيء: أخلاق ، وسياسة ، وميتافيزيقا ، وهي رسالة في التربية ، وفلسفة التاريخ ، ودراسة اجتماعية ... (٢) .

ومحاورة « الجمهورية » (بوليتيا ПОЛІТЕІА السياسة) تحميل دائما فى الطبعات وفى المخطوطات التى لدينا اسما فرعيا : « الجمهورية » أو « فى العدالة » . وكان النقاد القدامى ، نقاد العصر الأمبراطورى ، ناشرو مؤلفات أفلاطون الأوائل ، بتساءلون باهتمام : ما هو الموضوع الرئيسى للكتاب ? وما هو المجال

⁽۱) أبطال المحاورة هم : كيفالس ، ثرى أجنبى استوطن أثينا، وابنه ووريثه بوليمارخس ، وصديقه السو فسطائى ثراسيماخوس، وأخوا أفلاطون اديمنتس وغلوكون ، والجزء التمهيدى للمحاورة ، مناقشة سقراط مع كيفالس وبوليمارخس على درجة فائقة من الرقة والفن .

⁽٢) لن نعرض هنا محاورة الجمهورية • وانما سنخطط فقط مقدمة لقرأءتها •

الأول لبحثه: أهو العدالة أم دستور المدينة ? أكتاب أخــلاق هو أم كتاب سياسة ? .

وهذا في رأينا لغو وكلام فارغ ، بل هو أسوأ من هذا ، انه تناقض منطقى . لأنه يفترض في عرف نقاد العصر الأمبريالي الفصل مين «الأخلاق» و « السياسة » (أي بين السياسة والفلسفة) وهو فصل لا يرتضيه أفلاطون بأى شكل. وهذه الملاحظة تقتضي القول فورا بأن موضوع البيحث ليس هو الدولة من حيث هي كذلك : ومهما قيل في هـذا من نقـد ، وعلى الأخص النقـد الألمالي ، فان أفلاطون برىء تماما من عبادة الدولة ، تلك الكارثة التي حلت بالفكر الحديث ، أو على الأقل ببعض الفكر الحديث . أن ما يشغل بال أفلاطون ليس هـو الدولة وأنما الانسان ، ليس هو المدينة من حيث هي كذلك بل المدينة العادلة ، أى المدينة التي يمكن أن يعيش فيها انسان عادل - كسقراط -دون أن يخشى الحكم عليه بالنفي أو بالموت . هذه المدينة العادلة سيشيدها أفلاطون أمام أعيننا ، يشيدها وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية ، هي الانكار الجذري للفلسفة الاجتماعية السوفسطائية ٤ التي يعارضها سقراط بمفهوم يمكن أن ندعوه -لعدم وجود لفظ أفضل عضويا (١).

⁽۱) لفظ «عضوى » يشر في الذهن التشابه الأحمق ـ الذي كان شائعا في القرن التاسع عشر ـ بين المجتمع والكائن البيولوجي. وما من شيء من هذا عند افلاطون .

فالمدينة في الواقع ليست مجموعة أفراد ، وانما هي تشكل وحدة واقعية ، وكائنا حيا « روحيا » ومن هذه الحقيقة ينشأ بين تكوينها و بين تركيب الانسان تماثل يجعل من المدينة انسانا مووينها حقيقيا كبيرا ، ومن المدينسسة مووية صغيرة . ونظرا لأن هذا التماثل يقوم على الاعتماد المتبادل بين الاثنين ، فانه من المستحيل دراسة الانسان دون أن تدرس في نفس الوقت المدينة التي هو جزء منها . فان التركيب السيكولوجي للفرد والتركيب الاجتماعي للمدينة يتناظران بطريقة كاملة ، أو بعبارة حديثة ، ان السيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الفردية تتضمن احداهما الأخرى (۱) .

ننتقل اذن الى دراسة المدينة . « فلننظر فى نشأتها » . ماذا يعنى هذا ? أنحاول بوساطة علم الآثار والتاريخ الاهتداء الى الأصل الحقيقى للمدن الانسانية ? أبدا . فان أفلاطون شأن كل العقليين ، لا يقيم وزنا للتاريخ ولا للعلم التاريخى (الذى ليس بعلم وانما خرافة) . كما أن النقاد (ومن حسن الحظ أن عددهم يقل شيئا فشيئا) الذين عابوا عليه ، منذ عهد أرسطو ، أنه لا يأخذ فى حسبانه التاريخ وأنه يقدم لنا نظرية غير سليمة

⁽۱) بل ومن الضرورى البدء بدراسة المدينة التى يمكن مقارنتها بالكتابة بحروف كبيرة ، بينما كتبت النفس الانسانية بحسروف صغيرة . فقراءة الأولى ستجعل من الأيسر حل رموز الثانية .

عن الأصل التاريخي للمدينة الانسانية - وهم في هذا محقون بلا جدال - هؤلاء النقاد مخطئون في عدم فهمهم غرض أفلاطون ومنهجه . هذا المنهج هو المنهج البناء الذي تحاكيه ، بطريقة واعية تماما ، مناهج التحليل الهندسي . ان تكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالي ، وبالتالي غير واقعي . ويكاد يكون في بعده عن الواقعية ، على الجملة ، مثل تكوين شكل هندسي ابتداء من العناصر البسيطة (المجردة) التي يتركب منها . فهذا التكوين المثالي لا يذكر لنا كيف ينشأ المثلث والدائرة ، فلا شك في أن أحدا لا يفكر في أن الدائرة انما تولدت في الواقع وفي الحقيقة عن محيط يدور بمحورها . وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله ، فانه لا يقص علينا تاريخها ، انه يفعل شيئا آخر ، ويفعل من وجهة نظره شيئا أكثر من ذلك بكثير: انه يتيح لنا « فهم » طبيعتها وماهيتها وتركيبها . اوهذا تماما هو نفس ما يريد أفلاطون أن يفعله : انه يريد ، وهــو يولد المدينة أمام أعيننا ، وهو يشيدها ابتداء من العناصر البسيطة المجردة - الانسان - يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها وأن نكتشف مكانة العدالة ودورها في الدولة.

فلنبدأ اذنه ﴿ ﴿ ان ما يسبب وجود المدينة ﴾ كما يقول سقراط ﴾ هو عجز كل فرد عن أن يكفى نفسه بنفسه ، وشعوره بحاجته الى جملة أشياء » . و نلاحظ جيداً : أن أساس وجود المدينة هو

الحاجة ؛ ثم حقيقة أخرى واقعة وهي التعاون. فليس (الخوف) اذن ، كما تزعم النظرية الهوبزية للتعاقد الاجتماعي التي رسمها لنا غلوكون ، هو الرابطة الاجتماعية الأكثر اصالة والأبعد غورا ؛ بل (التضامن) (١).

وفى مدينتنا ، حيث « تعدد الحاجات يجمع فى مكان واحد عددا كبيرا من الشركاء والأعوان » سنقوم ، لمصلحة المجموع ، بتوزيع العمل فيما بينهم ، فلا يزاول جميع أفراد المدينة عملا واحدا : فقى هذا حمق وضر ، بل على العكس تماما . فانهم سيتخصصون فى نشاطهم وأشغالهم : فيكون بعضهم زراعا ، والبعض رعاة أو صناعا . وسيكون هناك أيضا أفراد يشتغلون بالتجارة : يقومون بالتبادل بين أعضاء المدينة الصغيرة أولا ، ثم بالتبادل مع العالم المخارجي بعد ذلك ، وبذا سيكون هناك ملاحون وبحارة وبناء وسفن ..

لقد شيدت مدينتنا الصغيرة . ويمكنها أن تحيى . وكل فرد في هذه المدينة لديه ما يعمله — وهذا هو أهم مبدأ في فلسفة أفلاطون الاجتماعية : يجب على كل فرد أن يعمل شيئا ، أن يعاون بأية وسيلة في حياة المدينة ، وأكثر من ذلك لا يجب أن يعمل أي شيء كيفما اتفق ، بل حرفته الخاصة مهم وهذا ولا شك ليس بالشيء وأن يأكل كل فرد فيها ما يسد رمقه . وهذا ولا شك ليس بالشيء

⁽۱) هو « الصداقة » عند أرسطو .

الحسن ... ولكنه عند أفلاطون غير ذى أهمية . فأفلاطون ليس مولعا بالطعام الفاخر . ان صحة الجسم والنفس تهمه أكثر من لذة المذاق .

ان المدينة الصغيرة التي يشيدها سقراط - وهي في جملتها قرية متواضعة في مكان ما من اليونان أو من طراقيا - المدينة الفطرية المسكونة من برابرة صالحين ، لم يكن لها حظ ارضاء غلوكون . فهو يقول : أهذه مدينة انسانية ? أحرى بها أن تكون مدينة للخنازير .

ان حكم غلوكون حكم قاس ، ولعله يصوره أكثر مما يصور مدينتنا التى ، وان كانت بالتأكيد غير كاملة ، الا أنها مع ذلك أغظم فى نواح كثيرة من المدن الواقعية : فهى مدينة «سليمة » خالية من العيوب التى تفسد مدننا (۱) . ولكن سقراط لا يبادر الى الدفاع عنها . وهذا يعنى : أنه ليس بالمرة من أنصار « العودة الى الطبيعة » ، ولا الى « الأيام الخوالى الجميلة » فمدينة للبرابرة بغير حياة روحية لم تكن أبدا المثل الأعلى لأفلاطون .

ولنمضاذن أبعد منهذا . ولنقم بتكبير المدينة وزيادة ثروتها : وسرعان ما يظهر فيها الترف والفنون والفساد . فالمدينة اذا كبرت أضحت غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها . فيجب عليها أن توسع المدينة (١) ومع ذلك ، وكما سنرى فيما يلى ، فحين تتسع المدينة وتكثر ثروتها ، فان النقائص والمفاسد ستدب فيها من تلقاء نفسها .

حدودها ، واذن فعليها أن تعلن الحرب على جيرانها ، وعليها أيضا أن تدافع عن نفسها ضدهم (۱) . ومن هنا تظهر طبقة جديدة ، تلك هي طبقة المحاربين ، اذ لكي نكون أمناء لمبدأ تقسيم العمل الاجتماعي ، وهو مبدأ حق « اتفقنا عليه عندما شيدنا المدينة وبمقتضاه يستحيل على فرد واحد أن يمارس كما ينبغي عدة مهن » ، فائنا سنكل أمر الحسروب الى جيش من الجنسود المحترفين ... (۲) الفنون ، والترف ، والمفاسد ، والحروب ...

ومع ذلك فلننتبه: فمع ظهور المحاربين يظهر فى مدينتنا عنصر جديد تماما وله أهمية أساسية . فالجيش فى الواقع قوة . بل هو « القوة » » هو عنصر السلطة للمدينة . كما أن المحارب ، تبعا لما سيكون عليه — من الناحية الأخلاقية طبعا — » اما سيدافع عن المدينة ضد أعدائها » أو أنه لن ينتظر حتى يهاجمها الآخرون ويخربونها فيستولى هو عليها ويخربها هو نفسه . وبمعنى آخر ، فانه سيصبح فيها الخادم والتابع » أو السيد الحاكم . ولكى يحسن القيام بدوره يجب عليه فى الواقع أن يكون هذا وذاك .

⁽۱) افلاطون رجل واقعى ، فهو حين يشيد مدينته يدخل فى حسابه الظروف الطبيعية للحياة الانسانية فى عصره ، (۲) الجيش المحترف حل شيئاً فشيئاً محل الجيش الوطنى فى اليونان .

والمــــدافع والحامى للمـــدينة وللمواطن ، يجب أن يكون هـــو « الحارس » علىمنه

والحارس هو الجهاز المحرك نفسه للدولة ، انه روحها . فهو الذي يدافع عنها ، وهو أيضا الذي يدير شئونها . ففي المدينة الأفلاطونية — وهو شيء طبيعي في الدولة القديمة — لا يوجد فصل بين السلطات . فأولئك الذين يحكمون والذين يمسكون بزمام السلطة العامة في وقت السلم هم أنفسهم في وقت الحرب(۱). هذا هو الواقع ، وهو أيضا عند أفلاطون اقتضاء منهجي : فوحدة الدولة تنطلب وتقتضي وحدة السلطة ووحدة الحكم .

ولكن فلنعد الى الحارس. ان دوره فى الدولة دور أساسى تماما (٢) ، الى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبا فى جميع الأجزاء

⁽۱) الفصل بين السلطات مفهوم حديث . أما المفهوم القديم فشيء آخر بألرة في فالسلطة الحاكمة سلطة واحدة وأولئك الذين يحكمون في زمن السلم يجب أن يكونوا قديرين على الحكم في زمن الحرب . كما أن عظماء القواد في العصر القديم هم من المدنيين اللاين يصنعون الحرب والسلام أيضا . أنما يبدأ التدهور عندما يحدث العكس ويستولى العسكريون على السلطة المدنية .

⁽٢) أفلاطون على حق : فان ما يشكل جهاز الدولة انما هم مستخدموها وموظفوها ، ولا قيمة للدولة الا بقيمة موظفيها ، و «حراس » المدينة الأفلاطونية يكونون هيئة موظفيها المدنيين والعسكريين وكان أفلاطون هو أول من أدرك دورهم ونظر في ضرورة تشكيلهم في هيئة خاصة ، وفي اعطائهم تعليما وتدريبا مناسبا .

العشرة من الجمهورية الا بموضوع الحارس. ويظهر أن أفلاطون يظن فى الواقع أن الناس ، بوجه عام ، قادرون على أن يدبروا بأنفسهم شئونهم الصغيرة ، وأنه من العبث بل ولعله من السخف القيام بترتيب وتدبير وتنظيم أعمالهم الخصوصية والمنزلية والاقتصادية ، وتعليمهم ممارسة مهنهم . فيكفى أن نرعاهم وأن نرقب أيضا ما يفعلون ، وما يشغلهم من شئونهم الخاصة ، وأن لا يتدخلوا فى شئون الآخرين ، وأن نعنى كذلك بألا يثروا ثراء فاحشا ... لأن الثراء الفاحش يخل بتوازن ووحدة المدينة التى يرمى أفلاطون الى تأمينها قبل كل شىء . فالثروة الضخمة تضمن عنصر القوة ، فهى لا تعدد اذن شأنا خاصا بحتا وانما تصبح من الشئون السياسية .

وفيما عدا هـ ذا ليس لدينا ، أو ليس لدينا تقريبا (١) ، ما يشخلنا من أمر المواطنين العـ اديين الذين نكل أمر رعايتهم الى « الحراس » . ولكن الأمر يختلف عن هذا فيما يتعلق بهؤلاء الحراس . فان وظيفتهم على وجه الدقة هى أن يهتموا بشئون الآخرين ، وأن يدبروا شئون المدينة ويتولوا أمرها . وهؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة ، كما يجب الكى نجعلهم قادرين على القيام بعملهم ، أن نعلمهم تعليما خاصا ، نعلمهم مهنتهم كحراس (٢٠٠ .

⁽١) ينبغى طبعا الاهتمام بتربيتهم الجسمانية والأخلاقية .

⁽٢) « مهنة » الحارس ليست (فيما عدا الفن الحربي) مهنة متخصصة ، انما تقوم هذه الحرفة على التعليم العام .

لكى نكو أن «حراسا » سنقوم بعملية اختيار دقيق . اننا سنصطفيهم من الصفوة المختارة — عقليا وأخلاقيا وجسمانيا — من شباب المدينة . وسنغفل أمر التفرقة بين الجنسين . فمع أن المرأة على وجه العموم ، أضعف من الرجل — سواء من الناحية الجسدية أم العقلية — فان هذا الاختلاف عند أفلاطون ، ليس اختلافا في الكيف ، أو الماهية ، ولا يصل الى حد يبرر لنا ابعادها عن الحياة العامة وعن خدمة المدينة أو عزلها في عقر دارها للقيام بالأعمال المنزلية الدنيئة . اننا سنهيء للجميع — رجالا ونساء — تربية عامة مدروسة بعناية تامة .

التربية ، وتكوين الشباب ... هذا كما نعلم جيدا هو الشغل الشاغل لأفلاطون . وان أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية ، أكبر جريمة ترتكبها أثينا ، هى فى رأيه اغفالها هذا أو على الأقل عدم اهتمامها به وتركه كلية بين أيدى أفراد الشعب . وعلى العكس من ذلك ، فان أكبر فضل لاسبرطة هو أنها تربى أطفالها تربية واحدة للجميع ، تنظمها وتشرف عليها الدولة ويرعاها أعظم حكام المدينة . ولا شك فى أن التربية التى يزاولونها فى اسبرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون تربية مثالية — مهما قيل ، فان أفلاطون ليس شديد الحماسة للنظام الاسبرطى ، والمنهج الذى يعده

للتعليم الثانوى والعالى (١) لا يمت بصلة الى التدريب الاسبرطى الخشن الفظ — ولكن المبدأ جيد وسليم . فعلى الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل وعلى الأخص حراس المستقبل ، أولئك الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها .

ولكي تكون الدولة موحدة ، يجب أن يكون التعليم بالمثل موحداً . ولكي تكون عادلة وفاضلة ، يجب أن تغرس مبادىء الفضيلة والعدالة فى نفوس جميع أطفالها ، وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم ، فلا شيء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث في أغلب الأمر . ويوجه أفلاطون نقدا قاسيا للتربية الأثينية التي - كما نعلم جياا - لا تعمل على عدم طبع الفضيلة في أذهان أطفالها فحسب ، وانما تعمل أيضا على افسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة . فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة عن آلهة أوليمبوس ، ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرمون بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء ، مثل هزيود وهوميروس ، التي تعطيهم فكرة لا تليق بالألوهية ، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب ، وآلهة تكذب وتغش وتنغمس في الملذات والترف . هـذه هي الأمثلة الطيبـة التي يقدمونها للشبباب ! وهل نعجب بعد أن تعلموا قصة أورانوس (١) هذا المنهج الذي يمثل بالطبع منهج الأكاديمية يشغل نصف متحاورة الجمهورية .

۱۳۸

وكرونوس ، أو قصة هيرا التي كبلها زوجها بالأغلال النح النح .

هل نعجب بعد ذلك اذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم ،

أو اذا هم ، بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع و « المحسوبية » الوقحة التي يمارسها الآلهة ؛ فعلوا نفس هذه الأشياء عندما يشبون عن الطوق ? وكيف تتوقع أن يصبحوا شجعانا وعلى استعداد لأن يهبوا في أية لحظة حياتهم من أجل المدينة ، اذا كانوا هم يصورون لهم دائما في أبشع الصور خلود الروح في الجحيم ، والحالة التعسة التي سيؤول اليها أمر الأموات ، واذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال الموات ، واذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال من الموت ؟ .

فالأساس الأول للتربية السليمة اذن هو اصلاح ديني ، وفهم جديد بالغ السمو لله ، ولذلك فاننا في المدينة الحديثة التي نحن في سببيل بنائها ، سنقضي على كل الكتب وكل الخرافات التي لا تذكر أن الله خير وأنه عادل ، وأنه « لا يقول الاحقا وصدقا ، ولا يغير أبدا من صورته ، ولا يخدع أبدا ، وأن الكذب أمر بغيض لديه » . ولكن هذا لا يكفي : فالشعراء لا يروون تلك الأمور المزرية عن الآلهة وحدهم ، وانما عن الناس كذلك وعن الأبطال ، ولذا فاننا سنعمل على أن نطهر منها هذه النصوص ، ولن تقع

انظار أطفالنا الاعلى نماذج للمجد والشجاعة والشرف والفضيلة (١).

واضح أن كل الآداب اليونانية ستستبعد من مدينة أفلاطون. أو على الأقل لن يتبقى منها ما يستحق الاهتمام ، أى سوى الطبعات التى حذف منها الفحش نطوله على ونحن نعرف ذلك . فان تأثير الآداب على نفس القارىء ، وبالأخص على نفس الطفل أو الحدث الرقيقة اللينة ، قد يكون تأثيرا عميقا . وبعض الأعمال الأدبية العظيمة قد حثت بكل تأكيد على أفعال مشئومة (٢) . ففى رأى أفلاطون أنه مهما كان الجمال الأدبى للصورة فانه لا يحجب المضمون اللاأخلاقي للشعر . ومن ناهية أخرى ، فقد تغفر الجمهورية للفنانين : ولكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الفضلاء ، وعلى الأخص للحراس .

فاذا ما انتهينا من وضع أساس التربيسة - بالقصص الأخلاقي - فسيكون علينا أن نعمل على تكوين جسم الطفل

⁽۱) وللجمال كذلك: فالمدينة الأفلاطونية ستكون مدينة جميلة تزينها التماثيل والأعمال الفنية ، انها ستكون حسنة البناء ، فأفلاطون يعتقد بحق أننا لا يمكن أن نربى شبابا فاضلا وسليما في وسط من القبح ، ولا في مساكن حقيرة ،

⁽٢) بعض الأعمال الأدبية التى ليست لها أية قيمة فنية قد حضت كذلك بلا شك على أعمال أكثر شؤما . من يحصى التأثير الخطير الذى للأقاصيص الصحفية ؟ وللسينما ؟ .

وآخلاقه . وتكوين الجسم والخلق : يعنى الرياضة والموسيقى .

ان القارىء الحديث سيتملكه بعض العجب . الرياضة ، لا بأس . ولكن الموسيقى ? ما دخلها فى هذا الشأن ? -- سيقول القارىء الحديث ولا شك ان اللفظ اليونانى -- بهموسوس القارىء الحديث ولا شك ان اللفظ اليونانى الفنون (ربات لا يعنى « موسيقى » وانما يدل على كل ما يتعلق بالفنون (ربات الفنون) ، العلوم والفنون على السواء ، انه قريب مما كان يسمى فيما سبق « الآداب الرفيعية » ، قريب مما نسميه الآن فيما سبق « الآداب الرفيعية » ، قريب مما نسميه الآن « الثقافة » وهذا صحيح ، فان « الموسيقى » ليست سوى « الثقافة العامة » و « الرجل الموسيقى » ؛ عامه عمر الموسيقى » يست سوى ليس أبدا الموسيقار البارع ، بل الرجل المثقف الأديب .

ومع ذلك فان التعليم الموسيقى بمعناه الدقيق يلعب فى هذه الثقافة العامة دورا على جانب كبير من الأهمية ، والواقع أن الموسيقى بالمعنى الدقيق — عند أفلاطون وغير أفلاطون ، بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماما الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم . فتأثير الموسيقى على النفس لا يبزه فى قوته الا الأدب . من أجل هذا ، لأن النفس أهم من الجسد ، فانها تسيطر عليه ، أو على الأقل ، ينبغى أن تسيطر عليه ، كما أن الموسيقى تلعب ، أو ينبغى أن تلعب ، فى تربية الشباب دورا أكبر بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة عن مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية

التى سنقرها فى دولتنا . فواضح أننا لن نقرها جميعا ، وواضح أن الموسيقى التى سيكون لها مكان بالمدينة انما هى فقط الموسيقى التى تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة ، وأن الموسيقى العنيفة ، والموسيقى العاطفية ، وأغانى الغربة والنواح فستستبعد بقسوة .

عجيب جدا ، فى رأينا ، هذا الايمان بالدور البناء للموسيقى . أهو تتيجة للتماثل اللفظى الذى يسمح لنا بالحديث عن « اتساق » الجسم أو اتساق النفس ? أهو شىء غير ذلك ? هذا ممكن ، بل محتمل جدا . ولكن مناقشة هذه المسألة مناقشة كاملة ستذهب بنا بعيدا جدا .

ان الموسيقى والألعاب الرياضية لا يستنقدان بالمرة مضمون التعليم ، أو بمعنى أدق ، التعليم الأولى الذى سنقسمه على أطفال المدينة . فسوف يكون لديهم بالمثل — بل على الأخص — تعليم أدبى جيد (١) ، وتربية أخلاقية ودينية ومدنية . وذلك — أيجب أن نكرر هذا ثانية ? — لأننا بسبيل تكون أبناء المستقبل . كما أننا سنعمل ، بكل الوسائل ، على أن نغرس فى أذهان الأطفال

⁽۱) يظهر أن أفلاطون يظن أنه من الممكن أن يجمع المرء بين أداء الأعمال الأدبية الطيبة والمشاعر الطيبة . وزيادة على ذلك ، ولأن الجمال الحقيقى والخير متكافلان أن لم يكونا متماثلين ، فأن الفن العظيم سيكون حتما فاضلا .

منذ الطفّولة المبكرة ، ودون أن نغفل شيئا ، لا أحاديث الحاضنة ، ولا اللعب ، ولا قصص الأبطال والآلهة ، مبادىء الأخلاق والدين ، واحترام القوانين ، وبالأخص حب المدينة والولاء لها (١) .

هذا هو التعليم العام أو التربية المستركة . ولكنه يجب أن يكون أكثر من هــــذا للصفوة المختارة ، لحراس المستقبل ، ولذا فاننــا سنعطى هؤلاء ، زيادة على ذلك ، تعليما أعلى ، سنعلمهم « الآداب الرفيعة » والعلوم ، سنعطيهم « تعليما ثانويا » جيدا حتى اذا ما أتموا دراستهم أصبحوا ، رجالا ونساء ، مثقفين عليفة حقيقية ، أى « موسيقيين » .

ولكننا لن نرغمهم على التعلم ، فانسا نعلم جيدا أن العلم بخلاف الفنون الآلية والحرف - لا يمكن أن يعلم من خارج النفس ، انه ليس موضوع تدريب أو تعرين ، فالعلم ليس من شأن الناس جميعا ، ان نفوس الصفوة وحدها ، النفوس التي تتملكها الرغبة في المعرفة والفهم هي الجديرة باكتساب المعرفة العلمية (٢) .

⁽۱) المدينة التى يتردد أهلها فى التضحية بأنفسهم من أجلها هى مدينة لا تقوى على الحياة ، أو على الأقل لن يقدر لها ألبقاء طويلا، (٢) ليس الفرض من التعليم هو حشو الذهن بالمعارف ، وأنما هو تكوين النفس بتشفيل العقل، ونتيجة للحرية الممنوحة للتلاميذ بتم لهم جمع المعارف بطريقة يمكن أن يقال أنها تلقائية ،

وبانتهاء التعليم الشانوى ، يبدأ الحراس فى التعليم ثم فى الخدمة العسكرية ، أو بمعنى أدق ، فى خدمة الدولة التى تستمر طول حياتهم . وفى سن العشرين يجرى لهم امتحان جديد ، انتخاب دقيق ، يستخلص منهم أفضلهم ، أولئك هم الذين سيختار من بينهم فى النهاية الحراس الحقيقيون ، أعظم حكام ورؤساء و « ملوك » المدينة .

ويجب أن يزود هؤلاء (أو بالضبط يجب على هؤلاء أن يزودوا أنفسهم) بمعارف علمية منتقاه وثابتة ، بتعليم سام رفيع جدا ، يستمر عشر سنوات ويتيح لهم تحصيل معرفة حقيقية وعميقة بالعلم . ان الغرض من هذه السنوات العشر فى الدراسة والبحث لا أن نقدم لحكام المدينة المقبلين معارف نافعة أو مفيدة ، بل أن نجعل منهم علماء ، رجال علم ، — وكما عبر ديكارت بعد ذلك بألفى عام — « أن يغذوا روحهم بالحقيقة » . ثم ان هذه الدراسات لا تتبع منهجا لتعليم فنى ، بل لتكوين عقلى (وأخلاقي كذلك) . (١) .

والواقع أن التكوين الأخلاقي ضرورة لحكام المستقبل مثل التكوين العقلي تماما ولا يسعنا اهماله . ولكننا لا نستطيع

⁽۱) التكوين العقلى والتكوين الأخلاقى ليسا فى الحقيقة الاشيئا واحدا . ونحن نعلم جيدا أن أفلاطون لا يؤمن بامكان الفصل بين العقل والارادة. فالمعرفة تمتد وتنتهى فى الفعل، والنظر يحكم العمل،

متابعة هذا التكوين فيما بعد بغرس التعاليم الأخلاقية في أذهانهم . فكما أن التكوين العقلى السمامي يكمل في العمل ، وبالعمل ، الخاص بالعقل الذي يضع — أو يجد — مشاكل يسعى الى حلها ، فيختبر بذلك قدرته على اكتشماف ورؤية الحل ، فاننا بالمثل ، بوضعنا المشاكل ، أي المغريات المتنوعة ، أمام الحراس الشبان ، يمكننا أن ندرب حسهم الخلقي واحسماسهم بالواجب ، وأن يختبرهم ونقرر ، باختبارات الاغراء هذه ، ما اذا كانت التربية الأخلاقية والمدنية التي قلمناها لهم قد نجحت في سبر نفوسهم والانطباع فيها والاتحاد بها .

واذن فانه بعد اجراء سلسلة مزدوجة من الاختبارات والتدريبات ، اختبارات عقلية وأخلاقية ، وبعد عشر سنوات من الانتصار على الاغراء وحل المشاكل العلمية ، تصبح الصفوة المختارة من حكام المستقبل مهيأة فى آخر الأمر لخوض آخر وأخطر اختبار ، هو اختبار الفلسفة ، ففي سن الثلاثين يشرعون فى دراسة الجدل . فى سن الثلاثين ? — نعم . فان الفلسفة على عكس ما يظن أنصار كاليكلس وكيفالس ، من شأن سن النضوج وليست بالمرة من شأن الشباب — « ان من يمارس هذه الدراسة فى هذه الأيام ، هذا ما يكتبه أفلاطون ، ولسنا فى حاجة الى تغيير ما ورد فى نصه ، هم أحداث لم يجاوزوا سن الطفولة

الا من وقت قريب . فهم يشتغلون بها قبل أن يمارسوا الاقتصاد المنزلى والتجارة ، وهم ينأون عنها عندما يقتربون من أجزائها العسيرة . وهم الذين يعدون فلاسفة كاملين ... انهم يعتقدون في آخر الأمر أنهم يقومون بالشيء الكثير بموافقتهم على المساعدة في الخروات الفلسفية عندما يطلب منهم ذلك ، فهم مقتنعون بأن الفلسفة لا ينبغى الا أن تكون تزجية للفراغ . فاذا هم بلغوا سن الشيخوخة طفئت جذوتهم ، الا عددا قليلا منهم ، مثلما طفئت شمس هرقليطس تماما ، حيث أنهم لن يتوهجوا بعد ذلك أبدا » . ولكن من الواضح أنه في نها أنهم لن يتوهجوا بعد ذلك أبدا » . العنيفة ، تصبح النفس العلى شرط أن تكون صادقة ومهيأة العنيفة ، تصبح النفس المحقيقة . فان الحكمة وليدة ولمهاة وليدة ولمهاة وليدن على قرار الحقيقة . فان الحكمة وليدة ولمهاة الزمن sapientia filia temporis

وبالاضافة الى ذلك ، فان الفلسفة أمر عسير ، ولا ينى أفلاطون يقول ويكرر علينا القول بندرة الموهبة الفلسفية وقلة عدد النفوس التى تملك الاستعدادات اللازمة — الذاكرة والذكاء والقدرة على العمل وحب الحق الخ ... — لكى تستطيع أن تولع بها وتجنى ثمارها . ومرة أخرى ، فالفلسفة — وهذا رأى ثابت لأفلاطون — ليست شيئا في متناول الجميع . انها من شأن الصفوة . ولكن حتى هذه الصفوة ، كما يقول ، لا يمكنها ممارسة الدراسة الفلسفية ومزاولة الجدل قبل أن تكون قد حصلت أولا على تعليم علمى متين وبغير أن تكون قد طهرت عقلها أولا على تعليم علمى متين وبغير أن تكون قد طهرت عقلها

أولا بدراسة ومزاولة الرياضيات بأن تغرس فيه عادة التحول عن العالم الحسى المتغير ، وأن يرى من ورائه الوجود الثابت المعترف به من العقل وحده ، أى المثل والموجودات الرياضية . ففى الفلسفة لا يوجد طريق قصير ويسير (۱) . كما أن تعليمها للشباب ليس بدون فائدة فحسب وانما هو أمر جد خطير .

ومن المعلوم ، هكذا يكتب أفلاطون ، ومرة أخرى دون تغيير فى النص ، أن « الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة قد أساءوا استعماله واتخذوه لهوا . فهم لا يستخدمونه الا للمعارضة ، ويتمثلون بأولئك الذين يوقعون بهم فى الربك فيربكون هم بدورهم الآخرين . وهم مثل الأجراء الصغيرة ، يجدون لذة فى أن يجذبوا ويمزقوا بالاستدلال العقلى كل من يقرب منهم » ، فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية فى العالم : المناقشة النقدية للآراء فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية فى العالم : المناقشة النقدية للآراء المعترف بها والسعى الجدلى وراء الحقيقة . كما أنهم « بعد أن يربكوا عادة معارضيهم أو بعد أن يربكوا هم أنفسهم ، سرعان ما يصلون الى عدم الايمان بكل ما آمنوا به من قبل » . ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعقائد البائدة معارف حقيقية ، ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعقائد البائدة معارف حقيقية ، فانهم يوقعون بأنفسهم فى النسبية والشك والسفسطة (٢) ،

⁽۱) واذن فوضع تعليم الفلسفة في دائرة الدراسات الثانوية دليل عند افلاطون على انكار ماهية الفلسفة ذاتها .

⁽٢) الاستخفاف بالقيم الذي اشتدت وطأته فيما بين الحربين ليس كما نرى ظاهرة حديثة تماما .

ومن أجل هـ ذا ؛ يضيف أفالاطون بخبث ؛ فاننا « تتيجة لذلك نجدهم ، ومعهم كل الفلسفة ، مذمومين من الرأى العام » .

ونكرر القول ثانية بأن الفلسفة أمر خطير . انها تنطلب الشجاعة والمشابرة والملكات غير العادية . ولذا فان الاختبار بالفلسفة هو الاختبار الفاصل . فأولئك الذين يجتازونه بنجاح ، والذين يبذلون الجهود المضنية الطويلة في سبيل الظفر في النهاية بالحقيقة وبالتأمل أو بالمعرفة الحدسية للوجود وللخير ، سيختار من بينهم ، فيما بعد ، الحكام الحقيقيون أو الملوك الفلاسفة للمدينة الأفلاطونية .

فيما بعد ... اذ أنهم في الوقت الحالى سيعودون الى مكائتهم في المجتمع ، ولكى يكتسبوا خبرة بالناس وبالأشياء ، فانهم سيخدمون المدينة لمدة خمسة عشر عاما في وظائف تابعة « مساعدة » للحكماء « الملوك الفلاسفة » الذين يشكلون المجلس الأعلى . خمسة عشر عاما في نشاط عملى ، خمسة عشر عاما في التأمل ، خمسة عشر عاما في الاختبارات . وفي النهاية عندما يبلغون الخمسيين عاما من عمسرهم فان أفضلهم سيصبحون يبلغون الخمسين عاما من عمسرهم فان أفضلهم سيصبحون بمجهود جديد قادرين على الوصول الى الهدف المنشود بالأناة واتباع المنهج القويم . « فأولئك » الذين يعمرون الى سن الخمسين ويمتازون في كل النواحي والموضوعات سواء في الأعمال الخمسين ويمتازون في كل النواحي والموضوعات سواء في الأعمال أم في العلوم ، يجب أن يدفع بهم الى نها المنابة الشوط ، وأن

يجبروا على التطلع بنفوسهم ورفع أبصارهم نحو الوجود الذى يهبالنورلكلشىء. فاذا ما رأوا الخير فىذاته ، فانهم سيستخدمونه كانموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ، كانموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ، كل بدوره والى نهاية حياتهم ، مكرسين النصيب الأكبر من وقتهم للفلسفة ، ولكن اذا ما جاء دورهم ، فانهم يخوضون غمرات السياسة ، ويتسلمون زمام الحكم بالتعاقب ، لا يبتغون منه سوى الخير العام كتكليف لا مفر منه أكثر منه تشريقا لهم . وبعد أم يكو نوا باستمرار مواطنين آخرين على طرازهم ليحلوا محلهم فى حراسة الدولة ، فانهم سيقيمون فى جزر السعداء . وستخصص فى حراسة الدولة ، فانهم سيقيمون فى جزر السعداء . وستخصص أجاز القانون ذلك ، والا فبصفتهم ثهوسا معيدة والهية » .

ها نحن نرى فى المدينة الأفلاطونية ، فى هذه المدينة العادلة التى نحن بسبيل اقامة نموذج لها ، أو بالأحرى رسم صورة مجسمة لها ، أن المعرفة وحدها هى التى تبرر مزاولة السلطة ، تبررها وفي نفس الوقت تلزمها . فان الحكماء المدبرين لشئون المدينة ، وقد ظفروا فى النهاية ، بعد أن قضوا حياتهم كلها فى العمل والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون للشنفال بالشئون العامة . ولكنهم يعلمون أنه ليس من حقهم أن يفعلوا ذلك . فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة ، هذه المدينة ، هذه المدينة

التى بفضلها أصبحوا ما هم عليه ، بأن يحرموا أنفسهم من متع التأمل الصافية ، ومن السعى الصادق وراء المعرفة . وهم يعلمون أنهم مدينون لها بهذه المعرفة ذاتها ، وهم يعلمون أن السجين الذي أفلت من الكهف الذي لم يكن يتأمل فيه الا الأشباح ثم ظفر بضوء النهار المنير وبرؤية الحقيقة ، يجب أن لا يحتفظ باكتشافه لنفسه فقط ، فلا يسعه الا أن يعود الى الوراء ، فينزل ثانية الى الكهف ويحمل الى المسجونين الآخرين الأقل حظا منه ، قبسا من النور الذي تأمله .

* * *

ان «حراس» المدينة الأفلاطونية — ونحن الآن أكثر فهما من الأول للسبب الذي من أجله يحملون هذا الاسم: اذ اليهم يوكل أمر حماية المدينة — « الحراس» بالمعنى الحقيقى (۱) ، الملوك الفلاسفة ، مثلهم مثل أتباعهم العسكريين والمدنيين ، ليسوا سوى خدام للمدينة ، وهبوا حياتهم للدفاع عنها والمحافظة على الخير العام . انهم ليسوا شيئا آخر (۲) . وهذا ما يفسر لنا أسلوب الحياة الذي رسمه لهم أفلاطون .

⁽۱) الحارس الكامل अव्यग्द्र بالحارس الكامل कण्रेवई بالحارس الكامل क्यंग्रह्में

والحراس يشكلون الجيش الدائم للمدينة ، الجيش الدائم للنظام والخير ، ومن أجل هذا — ككل جيش دائم — فهم يعيشون في حالة تعبئة دائمة ، في مساكن خاصة تقع خارج بيوت المواطنين الآخرين .

وليس لديهم ، أى لا يمكن ولا يجب أن يكون لديهم ، أى اهتمام الا بالمدينة بأكملها ، ولا أى عاطفة الا عاطفة خيرها ، ولا أى حب الاحب المدينة . ومن أجل هذا ليس لهم أسرة ولا بيت ولا أى ملك خاص . وخوفا من أن يحيق بهم الفساد وحب التملك المرذول له سلطان على قلوب البشر (۱) — فان أفلاطون لا يمنعهم عن تملك الذهب والفضة فحسب ، بل من تداولهما أيضا . فالمدينة تتكفل بغذائهم وكسائهم وسلاحهم ، أما غير ذلك فأمره مشاع بينهم ، حتى النساء — فبين الحراس ، رجالا كانوا أو نساء ، لا يوجد زواج دائم (۲) — ، وكذلك الأطفال الذين سيربون جميعا فى دور عامة للحضانة فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم ولا اخوتهم ، كيلا يضر هذا التعاطف

⁽۱) الخيرون من الناس عند افلاطون ليسوا هم أبدا أولئك الذين يمتلكون الأموال و « الخيرات » بل على العكس ، فأن امتلاك الأموال والخيرات لا يتفق وخدمة الخير ،

⁽۲) ینبغی آن لا نتصور هذا الشیوع کفوضی جنسیة ، فالزواج موجود ، ولکن لمدة قصیرة ،

الجارف الذي يكنه كل منا نحو أسرته وأهله ، بالمحبة والزمالة التي تربط بينهم ، أو يضعف من تعلقهم بالمدينة (١) .

ويلاحظ أديمانتس أنهم على الجملة ، سيصبحون كالمرتزقة المأجورين ... ويوافقه سقراط . ويستمر الشاب فى قوله ، انهم اذ يحيون مثل هذه الحياة التى وصفناها ، لن يكونوا سعداء ... فواضح أن حياة الحراس ، حياة الفقر والكد هذه ، الحياة المجردة من كل ترف ومن كل طموح شخصى تبدو غير جذابة للشبان الذين يلتفون حول سقراط . - ويجيب سقراط ان هذا ممكن . ولكنه غير ذى أهمية فليست سعادة الحراس هى التى سعينا لتحقيقها فى بناء مدينتنا ، وانما هى سعادة المدينة بأسرها (٢) .

والحراس فى الحقيقة لا يحكمون المدينة . انهم يخدمونها . فان الجزء ، حتى أسمى الأجزاء يظل دائما تابعا للكل (٣) .

⁽۱) قولى «أنا »، وعلى الأخص « يخصنى »، هذا هو العدو . لذلك يجب أن لا يعهد بالسلطة الا الى أولئك الذين لا يسعون وراء أى نفع ذاتى وشخصى والا أصبح الأمر دائما وحتما استخلالا وفسادا .

⁽٢) الواقع أننا نسعى الى وضع دستور للمدينة العادلة كى نستطيع فهم طبيعة العدالة والبناء السيكولوجي للنفس العادلة .

⁽٣) وهذا هو الفرق بين الارستوقراطية الحقيقية ، أو حكم اصلح الحكام الذين لا يحكمون ولا يسوسون الا من أجل « خير المحكومين » وليس من أجل نفعهم الخاص بالمرة ، وبين النظم =

ولىكن ، أحقيقة أن الحراس لن يكونوا « سعداء » ? اننا لو توسعنا فى استدلال سقراط ، يمكن أن نقرر على العكس أنهم سيكونون سعداء تماما ، من حيث أنهم ، ولم يعد لديهم سوى حب واحد : المدينة ، وأنهم لم يعودوا أناسا مثلنا وانما هم بمعنى ما الواجب المدنى المجسد ، سيكونون راضين تمام الرضا بالشعور بأداء الواجب الكامل .

ولكن لعلنا لسنا فى حاجة الى أن نذهب الى هذا الحد . ففيم يزهد الحراس فى الواقع : ? انهم يزهدون فى الملكية وفى الثروة وفى الترف وفى المطامع الشخصية ... ولكنهم لا يكفون عفيًا خالصا بغير تحفظ . انهم يعفون عنها ابتغاء للسلطة والمجد ولكسب احترام ومحبة مواطنيهم وصداقة أقرانهم ونظرائهم . انهم يعفون عنها لا كخيرات لا يمكنهم أن يطلبوها ، وانما على العكس كأشياء قليلة القيمة لا تليق بهم . انهم يعفون عنها — كما فى كل نسك حقيقى — مؤكدين تفوقهم الخاص .

وها هو ذا التاريخ يثبت لنا أن الانسان جدير بأن يزهد في السكثير من أجل القليل (١) . وعلى خلاف رأى أديمنتس ،

ے الارستقراطیة الزائفة (الاقطاع والاولیجرکیة والدیماجوجیة الخ . .) حیث تبتغی الطبقة الحاکمة من وراء حکمها (کما بین لنا ثراسیماخس) نفعها الخاص .

⁽۱) لا يسعنا الا أن نتصور النظم الرهبانية . فأن « حراس » المدينة الأفلاطونية يشكلون في الواقع نوعا من نظام النساك المحاربين العلماء ، يرشدهم نفر من الرجال يحققون الحكمة الكاملة ، أي يجمعون بين العلم والقداسة .

يمكننا أن نقرر كذلك أن حراس مدينة أفلاطون سيكونون سعداء كل السعادة .

واذن فاعتراض أديمنتس لا قيمة له . ولا شك أن الانسان « العادى » أو « المتوسط » لن يرضى بالمرة بحياة النسك التى يحياها الحراس ، ولكن أفلاطون لم يفكر أبدا فى أن يفرضها عليه . فالحراس ليسوا من الرجال « العاديين » . وانما بالعكس هم نخبة ، ونخبة عنى باختيارها وتنشئتها وتكوينها . أما الآخرون ... فمن الأفضل ألا يروا فى حياة الحراس ما يجذبهم اليها : انهم اذن سيكنتون لهم التبجيل ولا يضمرون لهم الصد (۱) .

وهنا يعرض لنا سؤال . أيمكن أن نجعل هؤلاء الآخرين ، الطبقات الأوفر عددا بكثير (٢) ، من التجار والصناع والمزارعين وغيرهم ، ممن يكونون الأساس الاقتصادى للمدينة ، يعترفون بالسلطة الأوتوقراطية لنظام الحراس ? اذ يجب ، ولا نسى هذا ،

⁽۱) ومرة أخرى أفلاطون على حق ، فالأرستو قراطية الحقيقية يجب أن تكون فقيرة ، ويقتضى هذا أن لا يمكن أن تكون لها أموال في المدينة ، وأن الطبقات الغنية بشرواتها لا يمكنها أبدا أن تشكل الا أرستو قراطية زائفة ، هي في الواقع حكم فاسد .

⁽٢) الطبقات العاملة تعيش في ظل نظام الملكية الخاصة . والمدينة الأفلاطونية ليست بالمرة مدينة شيوعية . أن شيوع المتلكات انما هو من نصيب الحراس وحدهم .

ان تكون هذه السلطة سلطة مقبولة وليست سلطة مفروضة (۱). ويرى أفلاطون — ولعله هنا متفائل بعض الشيء — أن تعليما جيدا ، لكن على شرط أن يكون « جيدا » حقا ، أى مثل الذي وصفناه ، سيسمح بأن ترسخ فى أذهان جميع أفراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعي والحقيقي للقيم ، واحترام أفضلها و — على الأخص — احترام المعرفة .

والواقع أنه بحسب درجات المعرفة يكون تدرج المراتب فى المدينة الأفلاطونية . ولقد ذكرنا ذلك من قبل ، ولكن لعله من الأوفق أن نذكره ثانية : فلأن الولاة الحكماء الفلاسفة يملكون المعرفة ، المعرفة الحقة السامية الواضحة للخير والوجود (vòŋous, voñs) ، فهم لهذا قديرون وأكفاء وحتم عليهم اذن أن يحكموا المدينة وأن يشع علمهم على المدينة جميعها ويجعلها تشارك كلها فى المعرفة .

الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظرى . أما الحراس الآخرون ، مساعدوهم ومعاونوهم ، فلا يصلون الى هذه الدرجة . وميدانهم الخاص هـو العقل والتفكير المنطقى من من وأما المواطنون العاديون فانهم يرضون بما يبثه فيهم العلماء من ايمان وظن صادق (٢) من العمادة من ايمان وظن صادق (٢)

⁽١) ان رفض الاعتراف ببملطة الحراس سيحطم تلقائيا الوحدة المعنوية للمدينة .

من الناحية الغملية يماثل المعرفة له من الناحية الغملية يماثل المعرفة للنظر قبله محاورة مينون صفحة ٢٢ وما بعدها ،

فالبعض اذن سيحصل على الحقيقة في ذاتها ، أما البعض الآخر ، العاجز عن ادراكها ونيلها صافية تماما ، فسيحصل عليها وقد تشتتت في صــور متعددة ؛ ووهنت ؛ وضعفت ؛ وارتبطت بالخيال ، واتخذت شكل رمز أو أسطورة (١) . واذن فلتعزيز وحدة المدينة فاننا سنبث في أذهان جميع أفرادها الإيمان بأسطورة الموطن الأصلى . — واضح أن أفلاطون يرى أنه من الممكن جعل الناس يؤمنون بأى شيء اذا نحن كررناه عليهم لوقت طويل وبدأنا بذلك في وقت مبكر (٢) - اننا سنجعلهم يؤمنون اذن أنهم جميعًا ، أو على الأقل أسلافهم ، هم أبناء نفس التربة من أرض وطنهم ، وأنهم بالتــالى جميعـا اخــوان ، وأنه مع ذلك قد استخدمت في بناء كل منهم مواد مختلفة ومعادن مختلفة ، هي الذهب والفضة والنحاس ، وأن الجنس النحاسي يكو ن عامة الشعب ، والفضة طبقة الحراس المساعدين ، وأما الجنس الذهبي — وهو أندرها وأنفسها — فهو جنس الملوك الفلاسفة .

⁽۱) ان احد الأعمال السياسية الهامة للحراس الفلاسفة هو بالتدقيق ، تحويل الحقيقة التي يقبلها الفكر البحت فقط ، الى اسطورة يقبلها الخيال ، وهذا بالمثل هو دور الفن ، وهنا تكون اهميته في المدينة .

⁽۲) وهنا أيضا نرى أن الواقعية السياسية الحديثة ، والدور الذي تلعبه الدعاية مما يصوب رأى أفلاطون . فالانسان في حقيقته حيوان يؤمن ، وليس حيوانا يعقل . ووجود الأديان دليل كاف على ذلك .

هذه الأجناس الثلاثة ، أو بمعنى أدق ، هذه الطبقات الثلاث للمدينة الأفلاطونية ، ليست طوائف بالمرة . وأفلاطون ، ككل الناس ، يؤمن بالوراثة (۱) . فهو يؤمن اذن أن أبناء « الحراس » سيكونون بالطبع جديرين بأن يخلفوهم . ولكنه لايكاد يعرف كيف أن أبناء الآباء الممتازين يخيبون فى العادة الآمال التى تبنى عليهم . ثم ان الوراثة ، فى المدينة التى يسوسها فلاسفة ، لا تضع قانونا ثابت ولكنها تقيم فقط تخمينا مقبولا . وسيكون على الحراس فى الواقع ، وهذا من وظيفتهم ، أن يبادروا باكتشاف أفراد ممتازين من بين أبناء الجنس النحاسي ليرفعوهم فورا الى مرتبة الحراس . أو على العكس ، أن يكشفوا عن طبيعة نحاسية بين أبناء الصفوة ليبعثوا بهم الع الحقول أو الى المصنع .

الآن تم تشييد مدينتنا ، وأصبحت كما ينبغى لها أن تكون . فلديها كل الفضائل التي يمكن أن تكون للمدينة . انها مدينة حكيمة وشنجاعة وعفيفة وعادلة ، ولكن فيم ، في الواقع ، تكون « عدالتها » ? .

للاجابة على هذا السؤال الهام ، يجب علينا أولا أن نحدد « موضع » الفضائل الثلاث الأخر . فمن الواضح أن موضع الحكمة يوجد في الحكام . الحكماء الذين من أجلهم نسبنا (۱) والعكس بالعكس ، انه يعرف حدودها أحسن من أي شخص آخر...

الحكمة الى المدينة بأسرها . ومن الواضح أيضا أن موضع الشجاعة يوجد فى قلوب حراسها . أما عن العفة ، فانها لا تشسل المجتمع جميعه فحسب ، وانما يمكن أن تعد كذلك الفضيلة الخاصة بطبقاته المنتجة .

ولكن ما أمر العدالة ? يبدو أنه لم يبق هناك مكان لها . ومع ذلك ، فان لم يكن للعدالة موضع خاص فى أى من طبقات المدينة أو طوائفها ، وان لم تكن موجودة بالضبط فى النظام والتوافق والتدرج الطبيعى وتقسيم العمل القائم عليه ، فانها هى التى تدبر وتنظم وتوحد الكل ، أى المدينة بأكملها .

وتتحقق العدالة فى المدينة دون أن ندرى ، وبغير تدخل صريح منا . انها تتحقق فيها لأننا ، دون أن نعنى بأهمية نهجنا ، قررنا تشييد مدينتنا بتطبيق المبدأ العظيم للتوافق الأسمى بطريقة دقيقة ومنهجية : فأسندنا الى كل فرد الدور والوظيفة الأنسب له ، أو بالعكس ، خصصنا كل مواطن للدور وللوظيفة الأنسب له (۱) . وحققنا بطريقة تلقائية ، نظام الكمال والعدالة فى بناء مدينتنا التى يسود فيها حقيقة نظام طبقى عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها . ولكن الحال فى الانسان هى نفس الحال تماما . فالنفس الانسانية ،

⁽۱) وبهذه الطريقة تحققت أقصى درجات السعادة الشخصية وأقصى درجات السعادة الشخصية وأقصى درجات السعادة الأجتماعي ، وهو ما سماه دوركايم بالتكافل « العضوى » .

كما نعلم ، تقابل المدينة أو هي صدورة صادقة لها . فهي أيضا ثلاثية القدوى . فالعقل فينا (١٥٥٥) يقابل في الواقع الحكمة التي تحكم المدينة . والجزء الانفعالي (٥٥٤٥) أو الغضبي في النفس ، موضع النزق والشجاعة ، وموضع الكبر والعنف ، يقابل طبقة المحاربين . وأخيرا الرغبة ، والشهوات الجسدية ، والجشع والتعطش للتملك تقابل عامة الشعب .

وحكم العدالة للنفس يقوم على النظام المتدرج لأجزائها وخضوع كل جزء منها للآخر خضوعا يؤكد اتساق وكمال « الكل » . فالواقع أن فى النفس العادلة يكون العقل ١٥٥٥ هو الذى يحكم ويصدر القرارات والأوامر للجزء « الغضبى » والانفعالى ، ويقوم هذا ، تنفيذا لحكم العقل ، باخضاع الجزء الشهوى لقراراته .

ليست العدالة سوى هـذا . ومن أجل هذا هي أيضا صحة النفس ، ليس فقط بالمعنى المجازى في كلامنا عن الصحة الخلقية ، وانما بأدق معنى لفظى للكلمة (١) . وبالعكس فان الظلم الذي

⁽۱) الفلسفة اذن هى (طب العقل) الحقيقى medicina mentis ورجل الدولة الفيلسوف هو طبيب المدينة ، ومن أجل هذا فانه، كما تبين لنا ذلك محاورة السياسى ، يستطيع أن لا يأبه بموافقة المواطنين ورضاهم ، فالطبيب يصف الدواء ولا يطلب من المرضى موافقتهم .

والنظرية الأفلاطونية فى القسمة الثلاثية للنفس نظرية دارجة وعجيبة فى نفس الوقت . فهى دارجة لأنها تكرر الفكرة الشائعة عن تقسيم قوى النفس وتعيين مواضع لها : الرأس والقلب والبطن . وهى عجيبة باصرارها على ما للعنصر الانفعالى أو الغضبى ، أو ما « للقلب » من أهمية أولية ، والدور الرئيسى الذي يقوم به فى تكوين الانسان . ان المثل الأعلى عند أفلاطون ليس هو الجمود . فنفس بغير اتفعال ولا غضب ، نفس بغير أجيج ولا وهيج ، — نفس الحكيم الرواقى — هى فى رأى أفلاطون نفس ناقصة غير كاملة ، نفس عاجزة (١) ، انها كذلك نفس انسان تعوزه الشجاعة ، وانسان بغير شجاعة لا يمكنه أن يصبح « فيلسوفا » ، ولا حتى رئيسا (٢) .

ومن أجل هــذا يبدأ « حراس » أفلاطون الحياة كجنود ، ويظلون كذلك طوال حياتهم .

* * *

ها هي ذي المدينة الكاملة أمامنا ، أو على الأقل ، مخطط المدينة الكاملة . ولكن ما هي في الحقيقة ? .

⁽۱) من الغريب أن نجد توافقا تاما في هذه النقطة بين افلاطون وسبينوزا .

⁽٢) النفس الخائرة هي اما نفس أو ليجاركي أو نفس عبد .

أهى شيء يمكن تحقيقه في هذا المعالم ، أم هي ، بالمكس ، حلم وبناء في الهواء ومدينة مثالية بحت (يتوبيا Utopie) ? سؤال تصعب الاجابة عليه . فمن البين أن المدينة العادلة لا توجد ، ولم توجد أبدا في هذا العالم . فبهذا المعنى اذن هي يتوبيا Utopie ولم توجد أبدا في هذا العالم . فبهذا المعنى اذن هي يتوبيا ropie و بمعنى أدق هي « أتوبيا atopie » ، من حيث أنها لا توجد كشال — الا في المكان الذي لا مكان له عمان هي مستحيلة ؟ المكان المعقول حيث « توجد » المثل — ، هل هي مستحيلة ؟ بالتأكيد ، بمعنى ما ، ما دامت المثل لا يمكن اطلاقا أن تتحقق في العالم كما هي تماما ، — فليس في العالم « الواقمي » دوائر ولا مثلثات ولا خطوط مستقيمة — ونحن لا نقابل فيه الا صورها وما يشارك فيها ويقاربها ،

ومع ذلك ، يمكن أن تتساءل عما اذا كان هذا كافيا ، وما إذا كان تحقيق المدينة الكاملة غير متناقض كل الثناقض ، من الواضح أن أفلاطون لا يظن ذلك . فالمدينة كما شيدناها غير متناقضة في ذاتها . كما أنها لا تجافى الطبيعة الانسانية (١) ، ثم

⁽۱) الا اذا قلنا أيضا باستحالة وجود الملوك الفلاسفة . والواقع ان فلاسفة المدينة الأفلاطونية ليسوا فلاسفة بالمعنى اللفظى للكلمة: انما هم حكماء . ولكن الحكمة ، كما أسهبت محاورة « السياسى » في شرحها ، هي نعمة الهية . والمعرفة المطلقة من حق الآلهسة وليست من نصيب البشر ، ولهذا فان السلطة المطلقة هي كذلك عد

ان وجودها ، أو تحققها ، ولو أنه عسير تماما ، وبالتالى غير محتمل بالمرة ، الا أنه يجب أن يعد ممكنا نظريا . ولا ريب فى أن المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك « عندما نرى على رأس الدولة فيلسوفا أو عدة فلاسفة ، بازدرائهم المناصب التى نسعى اليها هذه الآيام وبعد ها غير جديرة بانسان حر وغير ذات قيمة ، سيعملون بالعكس على تقدير الواجب والأمجاد التى ستكون لهم خير جزاء ، وهم اذ يعدون العدالة أهم الأشياء وألزمها سيكرسون أنفسهم لخدمتها ، ويعملون على ازدهارها ، وينظمون المدينة بحسب قوانينها » .

ومما لا شك فيه أن آلاحتمال ضئيل جدا فى أن يصبح الفارسنة رؤساء دولة — وكيف فى الحقيقة سيصبحون كذلك ? — ومع ذلك فعلى مر الأزمان ، كل امكان يمكن ، من حيث المبدأ ، أن يتحقق . فليس « مستحيلا » أن يولد فيلسوف من نسل ملكى ... وليس « مستحيلا » أن يوجد فى نفس الوقت فلاسفة

⁼ حق الهى ، وبمنحها للانسان ستكون دائما غير مبرأة ، فهى لذلك غير عادلة . واذن فلن تكون هناك أبدا (لانسان) سلّطة «ملكية» ، وانما هى دائما سلطة استبدادية . كما تذكر لنا محاورة «القوانين» ان السنطة المطلقة لا تتناسب مع الطبيعة البشرية ، الى حد أن الحصول عليها يؤدى حتما الى اختلال العقل ، وأفلاطون على حق في عنا . ولكن لعل كل ذلك لا ينطبق الا على الانسان الواقعى وليس على الطبيعة البشرية ،

آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين . والحقيقة أننا عندما نقف على برنامج العمل الذي يجب عليهم وضعه اذا أرادوا اقامة المدينة الكاملة ، فاننا نبدأ نشك في القيمة العملية للاحتمال النظري الذي قررناه الآن . فالواقع أن الحكام الفلاسفة للمدينة غير الفلسفية ، كاجراء أولى ، « سيبعدون الى الحقول كل من جاوزوا العاشرة منعمرهم في هذه الدولة . ثم هم سيأخذون أبناءهم ليحافظوا لهم على خصالهم الراهنة التي هي خصال آبائهم ، وينشئونهم وفق خصالهم الشخصية ومبادئهم الخاصة ... وستكون هذه هي آسرع وأيسر وسيلة لاقامة الدستور الذي رسمناه في دولة سعيدة تفيض بالخيرات على شعبها الذي تعرفه منذ ولادته » .

ليس أسلم من ذلك بلاريب ... بشرط ألا يتهكم سقراط — وليس هذا بمستحيل - برقة من أصدقائه الشباب .

كما أنه لا يهم كثيرا اذا كانت مدينتنا هذه يمكن ، أو لا يمكن تحقيقها في الواقع . فنحن نعلم أنها مثال (١) ، وحسبنا هذا هاديا لأعمالنا ومرشدا لنا في فهمنا وتقديرنا للمدن غير الكاملة التي قدر علينا أن نعيش فيها .

⁽۱) المثل الأعلى الانسانى الذي يتفق مع المدينة الكاملة ، المثل الأعلى للانسان العادل أو « الملكى » سيقود خطانا في التربيــة الأخلاقية .

٣- المدن غيرالكاملة

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) الى أربعة أقسام كبيرة الا بحسب البناء الخارجى أو التشريعى لدساتيرها — حكم وراثى الوحكم انتخابى الوحكم الاقتراع — اوانما حسب بنائها الداخلى احسب المبدأ الذى تمثله وحسب تدرج القيم الذى ينظم ويحكم حياتها كما أن الصفحات التى كتبها أفلاطون فى دراسة المدن غير الكاملة — وهى من أجمل ما كتب أفلاطون — لا تصور تخطيطا للقانون الدستورى المقارن وانما تكورن فصلا فى فلسفة علم الانسان وتصف لنا النماذج الأساسية علم الانسانية فى المجتمع .

وفى الدولة كما فى الانسان ، المدينة الكاملة هى تلك التى يكون الحكم فيها للعقل وبالتالى للخير الذى يتأمله ، والمدن غير الكاملة هى تلك التى ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعى فيحتل فيها مكان العقل ، أو بالأحرى مكان المعرفة ، بمعنى الواجب ، شىء آخر : الطمع والبخل وطلب اللذة والغرور والجريمة .

ولتحليل الأشكال غير الكاملة للمدينة ، يستخدم أقلاطون

منهجا — أو اذا شئنا نوعا من العرض — شبيها بذلك الذى اتخذه في دراسته العامة والأولية للمدينة . فهناك خطئط لنا الأصول الشبه تاريخية : وهنا سيروى لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر (۱) . تاريخا مثاليا طبعا ، لا يتحتم أن تنفق صفحاته مع صفحات التاريخ الواقعي (۲) .

ويعرض علينا أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة فى ترتيب من الفساد من الكمال المتناقص ، أو اذا شئت ، فى ترتيب من الفساد المتزايد . فهى أولا التيموقراطية ، أو مدينة الشجاعة والمجد ، وتليها الأوليجاركية ، أو مدينة المال والجشع ، ثم الديموقراطية ، أو مدينة الفوضى والحرية المطلقة (٣) وأخيرا الطغيان ، أو المدينة الفاسدة تماما ، مدينة الخوف والجريمة (١) .

⁽۱) قصة تدهور المدينة الكاملة تسمح لنا بتفسير كيفية احتفاظ المدن غير الكاملة ببقايا وآثار من العدالة ومن الفضيلة . واذن فما يفسره السوفسطائيون بأنه نتيجة للنفاق الاجتماعي ، « يفسره افلاطون بقصة التدهور .

⁽٢) من الواضح مثلا أنه ليس ضروريا أن كل مدينة تجرى كل المدورة . فأثينا لم تكن يوما اسبرطه . والطغيسان ، كما لاحظ ارسطو ، قد يعقب الأوليج اركية مباشرة دون أن يمر بالديمو قراطية . ولقد رأبنا أمثلة حديثة لذلك .

⁽٣) لا يجب أن ننسى أبدا أن الديمو قراطية اليونانية قد دفعت بالمبدأ الذى بمقتضاه «لا يهم من ، ولا يهم متى، يمكن أن يوضعاين» الى حد أن تركت أمر اسناد ولاية الدولة الى الحظ . وهذا يفسر لنا بعض الانتقادات ـ وليست كلها ـ التى وجهها اليها أفلاطون .

⁽٤) أو اذا شئنا : الديموقراطيسة أو مدينسة السياسي الديماجوجي ، والطفيان أو مدينة الحيوان البشري .

فلدينا اذن شكلان معينان ، شكلان مطلقان بمعنى ما ، المدينة الفلسفية التى يحكمها العقل والمدينة الاستبدادية التى تسودها الشهوات الجامحة (۱) ، تتوسطهما أشكال ثلاثة (۲) تسبب جميعها انحلالا تدريجيا متزايدا فى الترتيب الطبيعى والنظام الداخلى ، وسريانه سريعا للعدوى فى قوى النفس السامية (وفى الطبقة القيادية فى الدولة) بواسطة سلطاتها الدنيئة والرجال الذين يمثلون هذه السلطات (۳) .

وفى يوم ما ، أو على الأصـــح ، فى يوم نحس ، ســــيرتكب الحراس بعض الأخطاء فى اختيار معاونيهم وخلفائهم .

وعندئذ ستسير الأمور من سيء الى أسوأ . فبدلا من أن يقصر الحراس تفكيرهم على المدينة وخيرها وخير المواطنين الذين عليهم حمايتهم ، فان هؤلاء الحراس — وهم اذن غير جديرين بحمل هذا الاسم — سيفكرون في أنفسهم ، ولا يرضون بالمجد والشعور بأداء الواجب ، فيسعون وراء المناصب ، ويشتهون الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها .

⁽١) مدينة الشهوات لبعض الأفراد والاسترقاق للبعض الآخر.

⁽٢) لا يتحقق المثال كاملا أبدا ، فالدودة توجد دائما في قلب الشهرة .

⁽٣) يجب أن نضيف الى هذه النماذج الخمسة من المدن نموذجا سادسا : المدينة السليمة للعمل والتعاون التى يحافظ شعبها على العرف والتقاليد .

وبدلا من أن يظلوا خدام المدينة ، فانهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها . فاذا ما تم الانقبلاب (١) ، فانهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم وثرواتهم ويسترقونهم . وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم ، يكو "نون ، من فوقهم ؛ طبقة وراثية من السادة المحاربين . ان المدينة الكاملة ، الفلسفية أو الأرستوقراطية ، لم يعــد لها وجود ، بل نجد مكانها دولة حربية من طراز اسبرطة أو دول كريت الدُّورية . وفي هذه الدول لم تعد الفلسفة والعلوم وثقافة النفس والروح تمجَّد أو تكرم ، بولذا ما من أحد ينشدها . فتكوين الجسم وتربيته هما وحدهما ما يهنم سادة الدولة الحربية الغلاظ القساة . وفي تربية الأطفال يحل التدريب على حرفة الحرب محل كل شيء آخر ، أبو كما يقول أفلاطون ، انالموسيقي تخلىمكانها للتربية الرياضية ، وتبدو الشجاعة والطموح والمجد الحربي هي القيم السامية والخير الأعظم ، ولذا فان هذا البناء للدولة ، الذي هو في جملته ليس سوى أرستوقراطية قد جردت وخلت تقريبا من الطبقة الارستقراطية (٢) ، يسمى عند أفلاطون « تيموقراطية

⁽۱) ما من انقلاب يمحو كلية الحالة السابقة . ومن أجل هذا نرى أن المدينة التيمو قراطية تحتفظ ببعض آثار من النظام الأرستقراطي .

⁽٢) لما كانت خاصية الحكم الأرستقراطى هى الاخلاص للقيم السامية ولخدمة المدينة (كل منهما تتضمن الأخرى) ، فما من مدينة جديرة بهذا الاسم يمكنها أن تستغنى كلية عن الارستقراطية. فاذا زالت الارستقراطية كلية تصبح المدينة استبدادية .

Timocratie » أو « تيماركية Timarchie » . أي حكومة المحد ه أو بمعنى أفضل ، حكومة الطمع .

أما عن رجل الدولة التيموقراطى ؛ فهو — كالعادة — صورة مصغرة للمدينة . انه انسان قد احتسل فيه الجسزء الغضبى ، الانفعالى ، غير العاقل من النفس مكان الصدارة . كما أنه قاس غليظ القلب ، يحتقر العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمهما . وهو لم يعد مشغوفا بالمعرفة ، ولكنه لا يزال مولعا بالمجد ، أو على الأصح ، بالمناصب العليا .

ولا يفوتنا أن المدينة التيموقراطية هي مدينة ظالمة كل الظلم . وهي مدينة يستحيل تماما وجود فيلسوف فيها . ومع ذلك فان أفلاطون يعد المدينة التيموقراطية — التي يعرفها ويقدر نقائصها أفضل من أي شخص آخر — لا تزال أحسن من غيرها في عالمنا هــذا (١) . وقد يبدو هــذا عجيبا ، ولكنه مع ذلك حق . فان الشيجاعة والمجد ، وان لم يكونا بالمرة قيما سامية ، فهما مع ذلك قيم حقيقية وأسمى بكثير من تلك القيم التي يضعونها على القمة في المدن الأخرى غير الكاملة . ولا ريب في أن التيموقراطي ينشد

⁽۱) من الخطأ الفاحش أن نرى في أفلاطون داعية (النظـــام الاسبرطى » . فهو وأن كان يعجب ــ ككل الناس ــ بشجاعة ووطنية الاسبرطيين وأخلاصهم للمدينة والقانون ، فأنه لم يفته أبدا أن يجعل منهم موضوعا للنقد والسخرية .

مجده « هو » وعزه « هو » وليس ، أبو على الأقل ليس بهذا القدر ، مجد المدينة وعزها ، ولكنه مع ذلك يختلقهما لخدمتها . وللأسف فان المدينة التيموقراطية البحت والحربية البحت ، مدينة مستحيلة الوجود تقريباً ، أو على الأقل ، متقلبة للغاية (١) . فلا يمكن أن تكون هي نقطة الوقوف في طريق الانحدار . والواقع أننا اذا دققنا النظر عن قرب ، لوجدنا أنه ليس الغضب θυμός ، ليس العنصر الانفعالي أو الغضبي البحت من النفس هو الذي تمرد فيها على سلطة العقل ، انه الغضب عموه. وقد أمرضه وأفسده الجزء الشهوى ، أو عنصر المتعة الحسبة المركب فينا . فاذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن تتوقع من الغضب ١٥٤ وقد حرم من مساعدة العقل ، أن يقاوم اغراء شهوة التملك والتمتع ? الواقع أن المدينة التيموقراطية مدينة نفاق وكذب . والتيموقراطي ، هـذا الذي ، فيما يزعم لا يقدر ولا ينشد الا المجد ، أو على الأقل ، المناصب ، انما هو جهرة: فهو رسميا يطري حياة الخشونة والتقشف «الاسبرطي» ،

⁽۱) ان مدن كريت الدورية ، مثلها مثل اسبرطة ، ليست دولا تيمو قراطية خالصه ، وانمها هي مزيج من التيمو قراطية والأوليجركية ، وبوجه عام ، ما من طراز مما وصف افلاطون يمكن تحقيقه خالصا ،

بينما هو فى بيته يكدِّس الذهب والفضة . والتيموقراطى المحارب ، فى حقيقة الأمر ، بخيل شحيح — بخل وجشع الاسبرطيين كانا مضرب الأمثال فى اليونان — وشيئا فشيئا ، يتحول رجل الشجاعة والمجد ، وكذا مدينته ، الى رجل المال ومدينة المال .

* * *

ومدينة المال ؛ أو « الأوليجاركية » كما يسميها أفلاطون ، أو البلوتقراطية كما يسميها أرسطو وكما نسميها نحن أيضا ، قد وضعها أفلاطون في مرتبة دون التيموقراطية . والواقع أنه « كلما جد الانسان في طلب الثروة ورفع من قدرها » قل وفاقه مع الفضيلة ... لأنه ... اذا وضعناهما في كفتى ميزان اتخذتا دائما اتجاها مضادا » . كما أن الدولة الأوليجاركية ، حيث تتبوأ الثروة أعلى القيم ويؤدى المال الى الجاه والسلطان وأعظم وظائف الدولة ، هي دولة فاسدة في نفس أساس بنائها وحكمها (۱) . ومن ناحية أخرى ، أيمكننا أن تتحدث فيها عن الدولة ? انه لأمر عسير : فالمدينة الأوليجاركية «ليست مدينةواحدة ، بل مدينتان ، مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض » . ان مدينة المال ، وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات

⁽۱) الأوليجاركي لا يخدم الدولة ، وانما هو يستخدم الدولة لتحقيق أغراضه الشخصية والخاصة .

التى تتكون منها ، ستغدو اذن بحكم طبيعتها ذاتها دولة ضعيفة ومسالمة لا لحب صادق فى السلام ، وانما لداعى الخوف فقط ، الخوف من العدو الداخلى الذى يعوق الحكم الأوليجاركى ويعجزه . ويبين لنا أفلاطون « الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركيين بحرب تضطرهم لتسليح الشعب وهم يخافونه أكثر من العدو » . وزيادة على ذلك « فان جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب » .

أما الأوليجاركى - وأفلاطون لا يخفى عنا احتقاره له - « فانه شحيح وضيع يحو ل كل شيء الى تقود ولا يحلم الا بكنز المال ، وهو أخيرا من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب . أليس مثل هذا الرجل صورة للحكومة التي وصفناها ؟ » - انه ولا شك منظم ومتخوف ومستقيم ، ويحيا حياة مرتبة ، وبرىء من الرذائل ، ولا يقيم الحقللات ، ولا يستسلم للاغراء (١) ... ولكن ، مرة أخرى ، ليس تصرفه هذا صادرا عن تقور ضادق من الشر وتعلق صاذق بالخير ، وانما هو مجرد بخل وشح وحب للمال وخوف من فقده ، بل ومن انفاقه .

⁽۱) من العجيب اثبات أن الترف والتفاخر بالثراء ليسا من سمات المدينة الأوليجاركية ، فالأوليجاركي بخيل يحرص على التملك ولا يتمتع بخيرات ما يملك ، أن شهوة الانفاق - وهي تقليل شهوة الاقتناء - هي في داى أفلاطون من مميزات الديموقراطي الذي ينشد الاستمتاع وليس جمع المال ، لهذا فأن الترف هو النذير للأوليجاركية ،

ان الشهوة المسيطرة على المدينة الأوليجاركية والانسان الأوليجاركي هي البخل -- البخل والشره للمال وللتملك المتزايد دائماً ، ثم الخوف ، طبعاً ، من ضياع الثروة المكدسة ، كما أن المدينة الأوليجاركية ، وقد سيطرت عليها هذه الشهوة المزدوجة تفقد صوابها وتخلق ، هي ذاتها ، ظروف انهيارها . فهي لا تحد من اسراف الخاصة ، ولا تحمى أملاك المدينين النح .. وذلك لكي تتيح للأثرياء أن يزدادوا ثراء . وتصل فى نهاية الأمر الى تركيز الثروة في أيد قليلة ، والى أن تقيم من الجميع طبقة من الفقراء و بالذات من المفلسين ، أو من « الزنابير » ، كما يسميهم أفلاطون ، (وهم في مجتمعنا الحالي أبناء العز الزائل) ، زنابير قد تسلح بعضها بالأبر. ولكن في هذه الطبقة ذاتها من المفتقرين والمفلسين يظهر زعماء (١) الثورة الشعبية التي تسقط حكومة الأوليجاركيين. فان طبقة الفقراء لن تكتفي دائما بالوقوف عند حد التآمر على الأغنياء فحسب ، بل انها ستتجاوزه يوما الى العمل والتنفيذ.

ومدينة المال مدينة مريضة . أو هي على الأقل حاضنة للمرض: واذن فدولة في مثل هذا الوضع تصبح في أول فرصة فريسة لمرض

⁽۱) زعماء الثورة الشعبية ، في رأى أفلاطون ، يظهرون دائما من بين « السابقين » . فليس الطاغية وحده هو الذي يمكن أن ينشأ من طبقات المجتمع الدنيا . أما عن دور « أبناء العز الزائل » و « المفتقرين » فأن التاريخ الحديث يضرب مثلا له بقيام الحكومات المستبدة الفاشية .

الحرب الأهلية ، حين يلجأ كل فريق الى طلب العون من الخارج ، البعض من دولة أوليجاركية ، والبعض الآخر من دولة ديمقراطية (۱) ، وأحيانا أخرى يثور الخلاف بعيدا عن كل تلخل أجنبى » . واذن فالثورة ستنشب سواء بتلخل أجنبى أو بغير تلخل أجنبى « وتتوطد الديمقراطية عندما تأخذ الفقراء نشوة الظفر فيقتلون أعداءهم أو يخرجونهم من الديار ، ثم يقتسمون الحكم والولايات مع من بقى منهم : بل وفى أغلب الأحيان تؤول الولايات لأصحاب النصيب بحكم الاقتراع » (۲) .

* * *

واذا كانت المدينة الأوليجاركية قد استطاعت بصعوبة أن تدعى الحق فى أن تكون دولة اذ كو نت من نفسها مدينتين ، فان حق المدينة الديموقراطية فى هذه التسمية أقل منها فى الواقع ، حيث أن الوحدة والترابط اللذين يميزان الدولة قبل كل شىء ،

⁽۱) نرى أن التدخل الأجنبى فى السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ليس ظاهرة جديدة . كما أن الطابور الخامس قام فى العصر القديم بما يقوم به فى وقتنا هذا من أعمال العنف ، ولأجل نفس الأسباب .

⁽٢) قد يبدو لنا (كما بدا لأفلاطون) انه من السخف بمكان الاقتراع على الحكام أو على ممثلى الشعب ، بدلا من اجسراء انتخابات ، ولكن اليونان رأوا في هذا ضمانا للمساواة بين المواطنين وحماية لهم من حيل الانتخابات وزيفها ، ويجب أن لا ننسى أننا أيضا نحتكم إلى الحظ والقرعة في اختيار المحلفين .

لا وجود لهما فيها بالمرة ، ولهذا تأتى الديموقراطية ، فى تقسيم الدول ، فى مرتبة أدنى من الأوليجاركية .

وأفلاطون لا يحب الديموقراطية . هذا مؤكد . ومع أنه لا يحتقرها احتقاره للمدينة الأوليجاركية ، فانه لا يميل أى ميل نحو الرجل الديموقراطى الذى ما هو فى الحقيقة الا أوليجاركى قد تحرر أو تخلص من الكبت الذى يفرضه البخل وخوف الدمار على رغباته فى المتعة والترف . فالأوليجاركى يكبت شهواته ولا يرضى الا باشباع الشهوات الضرورية . (١) أما الديموقراطى ذلك « الزنبور » الذى تحدثنا عنه منذ قليل (٢) ، فانه على العكس ، رجل الشهوات جميعا ، الذى ينشد الشهوات المسرفة

⁽۱) أفلاطون لا يدم أبدا الحواس ولا لذات الحواس ولكنه يميز بين الشهوات الضرورية والطبيعية التي لا غنى للحياة السعيدة عن اشباعها ، وبين الشهوات غير الطبيعية والرفه في طلب اللذة الذي يشكل انحرافا في الحالة الطبيعية للانسان ، ولن يختلف أرسطو في الرأى عن هذا ،

⁽۲) من المهم جدا أن نرى أن « الرجل الديموقراطى » ليس هو ممثل عامة الشعب من الصناع والزراع وغيرهم ، الذين يداومون في المدينة الفاسدة على تقاليد المدينة السليمة ومدينة العمل ، وانما هو « الزنبور » أى الأوليجاركى الذى افتقر وصار من أجل هذا ، عدوا للأوليجاركية ، هو السياسي المحترف الذى يبحث عن معاشه و (عن الثروة) في السياسة ، هو الديماجوجي ، وهو أخيرا ابن الأوليجاركي الذى يروح ، وقد تحرر من نظام التربية الأبوية ، يسعى وراء اشباع شهواته الكبوتة منذ زمن طويل ،

أكثر من نشدانه الشهوات الضرورية: « ... انه يكر س للشهوات المسرفة من المال والجهد والوقت بقدر ما يكرس للشهوات الضرورية ...

« واذا قيل له ان مثل هذه اللذات تصدر عن رغبات نبيلة وخيرة ؛ والأخرى عن رغبات خبيثة فاسدة ، وانه لواجب عليه أن يمجد الأولى وينميها ، وأن يقمع الثانية ويقهرها ، فانه يجيب على كل هذا باشارة ازدراء ، فهو يراها جميعا من طبيعة واحدة وآنه ينبغى عليه أن يسوسى بينها في التبجيل .

« وفى الجملة ، انه لا يعرف فى سلوكه نظاما ولا الزاما ، انه فى رأيه نظام ملائم ، حر ، وهو سعيد بمثل هذه الحباة ، ولا يحرص على تغييرها » .

ولا تقل كراهية أفلاطون للدولة الديموقراطية عنها للديموقراطي، الذي يستغل، بخبث، حيوية روحه وعقله ويحمل على الفوضى التي تسودها، وافتقارها الى النظام (١)، وعدم الاستقرار، وتبجيل غير الأكفاء، والنسبية، والاستخفاف بالأمور العامة الى حد عدم الاهتمام بمن يمكن أن يصل الى حكم المدينة. اذ في الحكم الديموقراطي لا يوجد أى تقدير للسلطة. كما يختار الولاة والحكام « دون اكتراث بالدراسات التي يعد

⁽۱) عرف احد المؤلفين المحدثين الروح الديموقراطية بأنها : « المواطن ضد السلطات » .

بها السياسى تفسه لتدبير شئون الدولة ، ما دام يكفى أن يزعم أنه صديق الشعب لكى تغدق عليه المناصب » (١) .

ولا شك أن الدستور — و « أسلوب الحياة » — فى الحكم الديموقراطى يبدوان لأول وهلة جذابين للغاية : فالواقع ، أليس حقا أن « ... الانسان يحيى حرا فى مثل هذه الدولة ، وأن الحرية تسود كل أرجائها ، حرية الكلام ، واباحة ما يريد فعله الانسان » .

وللأسف ان الديمقراطية من بين جميع الحكومات ، أو بمعنى أدق ، من بين جميع نظم الحكم (أو اللاحكم) آكثرها تقلبا . وأشدها ضعفا ، وأقلها دواما . ان مبدأ الديموقراطية نفسه ، أو اذا شئنا ، الغلو الذي لا يمكن تجنبه في مبدئها ، هو الذي يدفع بها الى السقوط ، كما دفع الغلو في مبدأ الدولة الأوليجاركية الى السقوط . فالحقيقة ، « أن الخير الذي افترض واستخدم لاقامة الأوليجاركية هو الثروة البالغة ... فهذا الولع الذي لا يشبع بالثراء ، وما يوحى به من عدم الاكتراث بكل ما عداه ، هو الذي أضاع الأوليجاركية » ...

وبالمثل ، ان الرغبة التي لا ترتوى فيما تعده الديموقراطية خيرها الأعظم — أى الحرية — هي التي تسبب أيضًا سقوطها .

⁽۱) ولهذا كانت الديماجوجية عند أفلاطون هي علة الديمو قراطية أو آفتها .

وما من شيء أجمل ولا أعمق ولا أكثر واقعية من الصفحات التي يصق لنا فيها أفلاطون نشأة الطغيان الذي يتولد حتما عن نشوة الديموقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها .

فالحرية هي الخير الأسمى للمدينة الأفلاطونية . و « اننا نسمعهم يقولون في الدولة الديموقراطية انها أجمل شيء ، وانها لهذا السبب هي الدولة الوحيدة التي يمكن لانسان ولد حرا أن يقيم فيها (۱) ... ولكنها الرغبة التي لا تشبع في هذا الخير ، مع عدم المبالاة ببقية الرغبات الأخرى ، هي التي تغير الحكم وتقسره على اللجوء الى حكم الاستبداد » . اذ عندما تأخذ الدولة الديموقراطية «نشوة الحرية الصافية» ، فان روح الحرية تسرى سريعا في كل أرجائها فتنحدر الى عدم النظام والى الفوضى ... ولكن ، « لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة : فهي تجعل

⁽۱) في القول المشهور لبركليس عن الديمو قراطية الأثيثية نجد أن تميز الديمو قراطية على كل أشكال الحكم الأخرى انما يرجع الى أنه في النظام الديمو قراطى يشارك جميع الناس في شئون الدولة وهذا يعنى أن جميع المواطنين فيها أحرار حقيقة ، وأن انتخاب الصفوة الحاكمة يتم فيها بحرية ، وبحسب الكفاية وليس بحسب الثراء أو المولد . وبعبارة أخرى ، فأن الديمو قراطية عند بركليس تحقق وتعمم الارستو قراطية الحقيقية . أما أفلاطون فيرى أن ديمو قراطية بركليس أنما تحقق حكم أثينا الاستبدادى الجماعى في حلفائها ، وأن ديمو قراطية ما بعد بركليس فقد أودت بها الديماجوجية .

المواطنين يجفلون الأقل بادرة من الاكراه ، فيغضبون ويثورون ؛ ويصل بهم الأمر ، كما نعلم ، الى حد السخرية من القوانين المكتوبة ، وغير المكتوبة ، كيلا يكون الأحد سلطان عليهم (۱) . ولكن هذا يجعلهم يقعون تحت سيطرة الديماجوجي أولا ثم الطاغية ثانيا . « فمن المؤكد أن كل اسراف ينجم عنه بوجه عام رد فعل شديد .. وعلى الأخص في أساليب الحكم أكثر منه في أي مجال آخر » .. ولهذا فان « الاسراف في العرية الا يمكن أن يؤدي الا الى اسراف في العبودية ، سواء في الفرد أو في الدولة .. ومن الحرية المفرطة تتولد أتم عبودية وأفحشها » (۲) .

ولكى نحسن فهم هذه العملية ينبغى أولا أن تتصور بوضوح التكوين الاجتماعى للمدينة الديموقراطية . انه فى جملته يقرب من نفس تكوين المدينة الأوليجاركية : الأأثرياء ، والشعب ، و « الزنابير » من « أبناء العز الزائل » ، ولكن مع اختلاف فى أنه فى الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله بينما فى الديموقراطية « فالشعب ، أى العمال والأفراد .. الذين لا يملكون الا قليلا ، يشكل ، لكثرة عدده ، الطبقة الأقصوى » ، وأن « الزنابير »

⁽۱) ما من مذهب سياسى يحتاج الى النظام وطاعة القوانين اكثر من الديمو قراطية .

 ⁽٢) ينشأ الحكم الاستبدادي عن عدم النظام وعن الفوضى.
 ولقد شاهدنا ما لهذه الملاحظة من نفع صحيح .

المحتقرين والمبعدين عن الحكم فى الأوليجاركية ، يكو نون فى الدولة الديموقراطية — أبغض وأحقر طبقة عند أفلاطون — طبقة السياستين المحترفين وزعماء الشعب ومتملقيه ، الذين يثورون ظلما وبدون حق على الأغنياء لكى « يسلبوا من الأثرباء ثروتهم ويقتسموها مع الشعب ، مع الاحتفاظ لأنفسهم بالنصيب الأكبر » . وتجاهد الطبقات المالكة فى الدفاع عن نفسها ، بالطرق المشروعة أولا — وهى لا تفلح كثيرا ولا تجلب لهم الا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية — ثم بوسائل بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية — ثم بوسائل مالتآمر فيغدو التآمر واقعيا ، ونجد ان الشعب الآن غير مشزوعة ثانيا . فيغدو التآمر واقعيا ، ونجد ان الشعب الآن هو الذي يقع فريسة للخوف . الخوف الذي سيضع عندئذ حدا لكل تطور بعد ذلك ويسود كل حياة الدولة (۱) .

الشعب خائف: ولذا فهو يتخذ لنفسه زعيما ، وحاميا لكى يدافع عنه ضد فعال الأوليجاركيين . ولما كان هذا الحامى عرضة لحملاتهم فان الشعب سيكلؤه برعايت ويؤيده بقوة مسلحة ليحميه ويخفظه (٢) وعندئذ تكون الدولة قد ضاعت . فان حامى

⁽۱) لقد رأينا أن التضامن ، وليس الخوف المتبادل ، هو حجر الأساس في المدينة . ولكن في المدينة الفاسدة فأن الخسوف يحل محل التضامن . وأذن فقد كأن السوفسسطائيون مخطئين ، في فلسفتهم الاجتماعية ، أذ اعتبروا حالة التدهور حالة طبيعية .

(۲) المنظمات العسكرية في النظم الاستبدادية الحديثة .

الشعب، الذي ليس الا طاغية لم ينضج بعد، ولو أنه « في الأيام الأولى ، وفي بداية الأمر ، لا يحمل الا الابتسامات والتحيات لكل من يقابلهم ، ويبرىء نفسه من أن يكون طاغية ، ويكثر من الوعود ، سرا وعلانية ، ويرد الديون ، ويوزع الأراضي على الشعب والمقربين اليه ، ويتصنع المودة والرقة مع جميع الناس » لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد . فهو « اذا ما انتهى من أعدائه في الداخل ، ... لا يتردد في اشعال الحروب لكي يظل الشعب في حاجة الى زعيم ... ، ولكي يضطر المواطنون ، وقد أثقلتهم الضرائب وأفقرتهم ، الى أن يشعفط المواطنون ، وقد أثقلتهم عن التآمر ضده » . فاذا ما بدأ السخط ينتشر ، فانه يعمل على ازالة كل من يمكن أن يصبحوا خطرا على سلطانه — حتى أصحابه القدماء — وبعد أن يعزز حماية شخصه بنفر من المرتزقة والمشردين يلقى بقناع البساطة ، وينكشف الطغيان بكل فظائعه .

والحكم الاستبدادي هو حكم الخوف والجريمة: فالطاغية يحكم باثارة الخوف في القلوب ، ولكنه هو أيضا فريسة للخوف (١). فهو يخاف الشعب الذي يكرهه ، والذي يضطهده. ولكنه يخاف أيضا من حراسه الخصوصيين الذين لا يربطهم ولكنه يخاف أيضا من حراسه الخصوصيين الذين لا يربطهم (١) ان الدور الأولى للخوف في المدينة الاستبدادية (الفاشية والنازية) قد كشف عنه حديثا ويوضوح جوجليلمو فريرو:

Guglielmo Ferrero. cf. Pouvoir, Prentano' s. N.Y. 1943'

بشخصه الا اغراء الكسب وحده . وهو مرغم كذلك على أن يشترى دائما وباستمرار اخلاصهم غير الموثوق به ، ولهذا فهو يغدق عليهم بالعطايا والمال . فاذا ما نضبت خزائن الدولة ، فانه يتحول نحو خزائن الأفراد ، فتدور الدائرة فى النهاية على الشعب الذى يبهظه بظلمه وجوره . وهكذا « عندما يريد الشعب ، كما يقولون ، أن يتجنب شبح العبودية ، فانه يلبس ثوب الاستعباد الأقسى والأمر ، وههو الخضوع للعبيه ، بل الخضوع لعبيد عبيده » ، بل الخضوع هيه عبيده » .

أما عن الطاغية ، هذا الذي يتغنى شعراء التراجيديا بمديحه حين يمجدون « الاستبداد كشىء يسوى الرجال بالآلهة » ، فانه بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة انسانا فائقا على البشر ، بعيد كل البعدة تفوق سعادة البشر ، بل هو على العكس من ذلك : ويكفى أن نستخدم طريقة التشيل التي كثيرا ما استخدمناها حتى الآن لنصل الى تسائج تعارض هذا كل التعارض . ذلك أن مدينة الطغيان هي حتما مدينة فقيرة ، مستعبدة ، فريسة للخوف . ويستتبع ذلك أن النفس المستبدة هي بالمثل نفس فقيرة ، شرهة فريسة للخوف ، مفعمة بالعبودية والوضاعة (۱) . والطاغية على عكس ما يعتقده العامة ، ليس حرا

⁽۱) لقد تكشف أن أبطال نيتشه الذين نادى بهسم بركليس وتراسيماخس لهم نفس عبد ،

فى أن يفعل ما يشاء؛ وليس هو السيد، ولكنه «عبد لعبيده». وكذلك نفس الطاغية ليست حرة، ولكنها خاضعة لعواطفها تستعبدها وتستبد بها. انها غير قادرة على أن تحكم ذاتها أو أن تسيطر على ذاتها ، وانما يحكمها أخس أقسامها ، ذلك الوحش الضارى الذي يسكن نفس كل منا (۱). ولكن ، ليس هذا فسادا مبينا ، ومرضا مميتا للنفس فحسب ، وانما هو حالة شقية للغاية . فالانسان المستبد أقل سعادة من الانسان « الملكى » أو الأرستقراطى أو الفيلسوف ، والمدينة المستبدة أقل كمالا وبالتالى أقل سعادة من الدينة المثالية العادلة . ويحلو لأفلاطون أن يلهو فيحسب ويعد هذا الفرق لينتهى الى أن العادل أسعد أن يلهو فيحسب ويعد هذا الفرق لينتهى الى أن العادل أسعد

سيقال اذ كل هذا صحيح ، ومع ذلك فالطغيان يستهوى الناس ولا تستهويهم الفلسفة الا قليلا جدا . أليس هذا لأن اللذات التى يجلبها الطغيان ، وان كانت من طبيعة أحط من اللذات الأخرى

⁽۱) النفس الانسانية في رأى أفلاطون ليست خيرة «بطبيعتها». أو بمعنى أدق ، النفس الانسانية في حالتها الطبيعية نفس شهوانية، ضارية ، وحشية ، وغير أخلاقية بالمرة ، وهو ما تبرهن لنا عليه أحلامنا . وهذا أحد أسباب الأهمية التي ينسبها أفلاطون للتربية: فهذا الحيوان الوحشي يجب اما أن يحكم بالعقلل أو أن يروض بالتدريب والتهذيب له فأئدة من الاصرار على العلاقة بين هذا المديب الأفلاطوني وبعض النظريات الحديثة عن اللاشعور .

جميعاً ، فهى مع ذلك أقوى أو أشد ? وأنها من أجل هذا نفسه تشدنا اليها ? — يبدو أن الاعتراض خطير ، ومتفق مع التجربة اليومية . ورد أفلاطون ، القائم أيضا على نظريته فى قوى النفس الثلاث ، رد عجيب جدا وعميق كل العمق .

فهو يذكرنا بقوله اننا ميزنا في النفس الانسانية بين ثلاثة أقسام مختلفة: « فقد تعرفنا على قسم بواسطته يعرف الانسان ، وآخر به يغضب ، أما عن الثالث ، فان له من الصور المتباينة ما لم تتمكن من أن نجد لهاسماواحدا ينطبق عليه ، ولكننا ميزناه بأهم ما فيه والغالب عليه: سميناه أيضا صلحيق المال ، ويمكن أن نضيف « أن لذته وحبه انها يتعلقان بالنفع » ... « أما عن القسم الغضبي فانه لا يني عن التطلع بكل قواه الى السيطرة والظفر والشمرة » . وتحققنا بالمثل أن هذه القوى الثلاث للنفس تقابلها ثلاث طبقات أو ثلاثة نماذج من الناس: الفيلسوف ، والطماع ، والنفعي . ولكن كلا من هذه النماذج الانسانية يرى أن أسمى القيم وأحقها باطرائه هي ولا شك تلك التي تتفق وتركيبه السيكولوجي الخاص ، وأن أعظم اللذات وأشدها هي تلك التي نحصل عليها بارضاء ميول وتطلعات ذلك القسم من النفس السائد فيه (١) . ولكن أيجب علينا أن نؤمن بها جميعا

⁽۱) خطأ النسبية أنها تضعها جميعها وتضسعهم جميعهم في مستوى وأحد .

بالتساوى ? أن أفلاطون لا يرى ذلك لسببين مرتبطين ببعضهما أشد الارتباط. فأولا يبدو جيدا أنه من المعقول، بصفة عامة ، أن تثق بما يؤكده الفيلسوف ، أي الرجل الذي وظيفته الخاصة البحث عن الحقيقــة ومعرفتها ، أكثر مما نثق بأقوال طماع أو طاغية . وزيادة على ذلك ، وهذا هو البرهان الأصلى ، فان الفيلسوف يعرف ما يشميعه المال أو الطمع في نفوسنا من لذة ورضاً . ولكن الطماع أو الجشم لا يعرفان الرضا الذي تبعثه في نفس الانسان ممارسته لعقله ، ولا السعادة التي تجلبها له العدالة ، أي التوافق والاتزان الداخلي لنفسه . فهذا يتكلم عما يعرفه بالتجربة ، وذلك يتكلم عما لا يعرفه الا سماعا (١) لقد اقتربنا من نهاية بحثنا . ونرى الآن بوضوح تام أن العدالة هي حقا أعظم خير للنفس ، وأن العادل ، في كل الظروف ، أسعد بكثير جدا من الظالم. وعرفنا أن الصحة والسعادة للانسان ، كما للمدينة ، هما في أن يدبر أموره ويحكمه ويسوده العقل ، أي ذلك الجزء الألهى من النفس ، وأن الشقاء الأعظم ، للانسان كما هو للمدينة انما يكون في الطغيان.

⁽۱) ونتيجة لذلك ، للأسف : فالمسرات التي تجليها الفلسفة للفيلسوف ، وان كانت أسمى أو أعمق من كل المسرات الأخرى ، فان نصيبها أقل في اجتذاب النفوس الفريبة عن الفلسفة بطبيعتها ولكن ماذا يهم ! .Philosophica Philosophis Scribuntur

ولكن التهديد بالطغيان ليس تهديدا نظريا ، انه على العكس واقعى تماما . فالتدهور الخلقى المتزايد ، ودعاية الشعراء المضلة ، وتعاليم السوفسطائيين وديماجوجية تلاميذهم خطباء الجماهير ، كل هذا يدفع الشعب الجاهل الأعمى نحو نظام الطغيان . كما يوجه أفلاطون ، مثل أستاذه سقراط ، نذاء هاما ، أو انذارا هاما الى الديموقراطية الأثينية : انكم تقفون على شقا كارثة ، وعما قريب سيكون الوقت قد فات ، وعما قليل ستهوى أثينا الى الهاوية ورأسها الى أسفل .

- E

الآن يعرض لنا سؤال ، بل هو سؤال مزدوج: أولا — هذا التدهور المتزايد ، أليس هو ، كما بينه لنا أفلاطون ، خطيرا ولا يرجى له علاج ? هل يمكن بوجه عام وقف حركته على الأقل ، اذا لم يكن في الامكان تغييرها وقلبها ? وثانيا — اذا اعترفنا بأن هذا ليس مستحيلا ، فما هو الدور الذي يمكن ، أو الذي يجب أن يقوم به الفيلسوف في هذا المشروع من النجاة ? .

أما عن السؤال الأول فالاجابة عنه تظهر لنا واضحة ، انها تبدو لنا بينة تماما ، وقد سبق لنا القول ان التاريخ الواقعى للنظم السياسية ، فى رأى أفلاطون ، لا يماثل بالمرة تاريخها المثالى ... فهذا التاريخ ، بمعنى ما ، غير زمنى . انه يكشف لنا عن النظم الداخلية لعدد معين من الأشكال الأساسية للمجتمع ، والنزعات الأصيلة التي تحركها أو تسيطر عليها . انه لا يقول لنا ان مجتمعا معينا فى ظروف معينة ، وخاضعا لأوضاع محددة ، نتيجة عوامل محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام

أو الى الخلف، أو أن يصعد في التيار (١). انه لا يذكر لنا شيئا عن التقويم الزمنى ولا عن طول الحقب التي يصفها . واذن فان وقوف حركة التدهور باصلاح يناسب الدولة ليس مستحيلا بالمرة ، ولو أنه ولا شك عسير للغاية .

فاذا كان الأمر كذلك ، فان دور الفيلسوف يبدو كذلك واضحا وضوحا تاما . فما يجب عليه أن يفعله ، أو على الأقل ما يجب أن يحاول فعله ، هدو أن يعلم المدينة ، أى أن يعلم الصفوة (٢) فيها ، ويبث فيهم ، أو يعيد اليهم احترام القيم الحقيقية .

حب العدالة ، والولاء للمدينة ، وأحترام القانون ... انها جميعا فى حقيقة الأمر شيء واحد . فعدم احترام القانون ، الذي هو روح المدينة ذاتها (٣) ، والذي يسمو عليها ويفضلها ، أليس هو منتهى الظلم من مواطن ? ان عدو القوانين ، هذا الفوضوي

⁽۱) ان تاريخ أثينا ، الذي لا يمكن لأفلاطون تجاهله ، يبين لنا أن الأوليجاركيسة يمكن أن تعقب الديمو قراطية ، لوقت ما على الأقل . وأن الديمو قراطية يمكن أيضا أن تقوم على انقاض الطغيان.

⁽٢) ان للشعب في صفوته لأسوة تقوده وتصوغ أخسلاقه ، وقدوة الصفوة الفاسدة هي التي تفسد أخلاق الشعب ، فالفساد يبدأ دائما من أعلى ، وخطأ سقراط الذي دفع حياته ثمنا له ، هو أنه شاء أن يتصرف تصرفا مباشرا بأن خاطب الجماهير العاجزة عن فهمه وعن اتباعه .

⁽٣) في رأى بركليس ، كما في رأى ليونيداس ، احترام الفانون هو العلامة المميزة « للدولة » πόλις وسيرى فيها ارسطو صفة خاصة باليونان تميزهم على البرابرة .

الذي وصفه لنا أفلاطون ، المواطن الزائف في ديموقراطية منحلة ، هو ، بأدق وأقوى معانى الكلمة ، عدو للمدينة . فالفوضوى هو الطاغية — مصغرا — ، الذي ينبىء ، والذي يمهد للطاغية الأكبر .

آن نعيد تعليم المدينة ، وأن نعيد اليها معانى القيم الحقيقية .. هذا ولا شك عمل عسير وشاق ، محفوف بالشك والمخاطرة . وهو مع ذلك العمل الواجب علينا ، والذي تتيح لنا الديموقواطية ، ان لم يكن انجازه — اذ ما من انسان يعلم المستقبل — فعلى الأقل الأمل فيه ومحاولته ،

فالديموقراطية هي -كما رأينا - النظام الذي يباح فيه كل شيء ، أو تقريبا كل شيء ، أسوأ الأمور ، وأفضلها أيضا . والذي يمكن أن يوجد فيه كل شيء : السوفسطائي والفيلسوف . ذلك هو الفضل الوحيد لهذا النظام . وهو في رأى أفلاطون الفضل العظيم الذي يفرض على الفيلسوف دوره ومكانه في الصراع . ومرة أخرى ، الاشتغال بالفلسفة والاشتغال بالسياسية هما شيء واحد . ومحاربة السوفسطائي هي في نفس الوقت دفاع عن المدينة ضد الطغيان .

أستكتب النجاة للمدينة على أيدى الفلاسفة ? نحن لا نعلم شيئا عن هذا دون شك . ولكن المؤكد هو أن هذه فرصتها الوحيدة في الخلاص . لأن الأمل الذي يحييه البعض في أن يروا

المدنة وقد شاءت لها العناية الالهية الاصلاح والخلاص على يدى رجل الدولة ؛ أو « السياسي » πολιτικός أو باختصار على يدى « زعيم » ؛ انما هو أمل وهمي وغير معقول ومتناقض . كما تذكرنا محاورة « السياسي » بأن المعرفة وحدها هي التي تبرر الحصول على السلطة وممارستها ؛ وبالتالي أن السياسي المثالي ، الذي يملك سلطة مطلقة ، سلطة غير محددة ولا مقيدة بالقانون ، لا يمكنه ممارستها « بعدالة » الا اذا كان مزودا في نفس الوقت بمعرفة مطلقة . ومما لا رب فيه أن مدينة يقودها ويحكمها سياسي عنده مثل هذا « العلم » ، العلم الذي لا يقتصر على مجرد ادراك معانى التكوين العام للكائنات — والأوضاع الانسانية - وانما يمتد الى الأفراد ؛ هذه المدينة ستكون أسعد حالاً من مدينة يحكمها القانون. فالواقع أن القانون نظرا لأنه عام فانه لا يطبق أبدا بطريقة كاملة على الحالات الفردية .. ولكن للأسف ، مثل هذا العلم ليس من شأن البشر . فالسياسي ٥٥١١٢١١٥٥ المشالي يجب أن يكون حكيما ، بل الها . أما اذا كان انسانا ، أى اذا وضع انسان نفسه فوق القانون ، فانه سيكون حتما طاغىة .

فالعلم المطلق ، مثل المدينة الكاملة ، ليسا من شأن هذا

العالم . والمدينة الانسانية بما فيها من أوضاع انسانية ، ونقص انساني ، ليس لها من خلاص بغير القانون .

أوضاع انسانية ، ونقص انساني ... انه في الواقع الانحراف الانسساني الذي كان حتما علينا أن نذكره ، ومن هذه الحقيقة فان التسلسل في أشكال المدينة التي فصئلناها وشيدناها في عالم التجريد ، انما نجده وقد انقلب في عالم الواقع رأسا على عقب . لقد آقمنا تسلسل المدن « الصالحة » : وللأسف ، فجميعها في عالم الواقع « فاسدة » . أو هي كما قيل فيما بعد (تتحول من الأحسن الى الأسوأ) ... perversio optimi Pessima

واذن ، ففى الخيال ، ما من شىء أجمل من المدينة « الملكية » للسياسى ، ٢٥٨π١٨٥٥ القادر على كل شىء ، ولكن ما يقابلها فى الواقع ، فهو الدناءة اللامتناهية للسلطة المطلقة التى للمدينة المستبدة . وما من شىء « أنبل » من المدينة الزاهدة ، مدينة الشجاعة والشرف ... ولكننا نعلم أنه يكاد يستحيل تحقيتها مثلما يستحيل تحقيق المدينة الكاملة ، مدينة الحكمة المطلقة . واننا لنعلم أن ما يقابلها فى عالم الواقع ، انما هى المدينة المحارب الخارجة على القانون ، على « قانونها هى » ، مدينة المحارب الطموح ، القاسى ، المتكبر ، الجشع ، أى أسوأ ما يوجد فى هذا العالم ، بعد الطغيان طبعا .

أما الأوليحاركية ، مدينة المال ، فهي أدنأ بكثير من مدينة الشجاعة . فالثروة ليست « قيمة » والتملك ليس مبدأ للوحدة : ولذا فمدينة المال مدينة ضعيفة لأنها منقسمة على نفسها . أما في عالم الواقع ، فالأمر أيضا مختلف كثيرا . فالأوليجاركية في الواقع ليست أبدا ، كما ينبغي أن تكون بحسب « قانونها » ، مدينة التملك وانما مدينة الكسب. والأوليجاركي ليس من النبلاء الذين يملكون ، وانما هو البخيل الذي يجمع المال ويكتنزه . فالأوليجاركية الواقعية هي أيضا مدينة فاسدة . ومع ذلك يمكن القول هـذه المرة ان الفساد أقل حـدة ، فان البعد بين التملك والكسب أقل من البعد بين المجد والزهو ، والوقوع من ارتفاع أقل يجعل السقوط أخف . كما أن الأوليجاركية الواقعية ، مهما بلغت من الفساد ، فانها بعبارة مطلقة ، « أقل » فسادا من التيموقراطية (الواقعية) . وبالاضافة الى هذا فلأنها أضعف من هذه ؛ فان أثرها على مواطنيها أقل عمقا وأقل شدة . واذن فان افسادها لهم « أقل » . وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأوليجاركية فى الواقع أفضل من التيموقراطية: فالواقع أن المدينة البورجوازية تفضل المدينة الاقطاعية.

والاعتبارات التى سطرناها الآن فيما يختص بالأوليجاركية تنطبق كذلك وأفضل بكثير على المدينة الديموقراطية ، مدينة الاضطراب والرأى الفردى . فهذه المدينة ، في عالم التصور ،

أقل المدن كمالا وأكثرها ضعفا ، وأقلها اتحادا ، وأقلها استقرارا ... ومن أجل هذا يسهل أن يعروها الفساد والتفتت وأن تصبح ديماجوجية بخروجها على القانون ، على قانونها هي في الحرية الفردية . ولكن النساد هنا قليل والسقوط خفيف . أما الديموقراطية الواقعية ، الفاسدة كذلك ، فانها لا تزال تفضل بكثير الأوليجاركية (الواقعيـة) . وزيادة على ذلك ، و بفضل ضعفها نفسه ، فانها لا تكاد تؤثر على الحياة العقلية والأخلاقية لأفراد المدينة . انها ولا شك لا تنشَّتُهم على الخير ، ولكنها على الأقل لا تتبع نهجا منظما لتحويلهم الى الشر. وأخيرا ، فان قانون المدينة الديموقراطية في ذاته من الرخاوة وقلة الصرامة الى حد يجعله أسهل القوانين تطبيقا في هذا العالم. كما أن في هـذا العـالم ، عالم النقص والفسـاد ، عالم المدن « السيئة » ، فالديموقراطية أقلها سوءا بكثير ، وعلى الأخص اذا هي نظمت نفسيها ولم تقع في الفوضي ، أس الحرب الأهلية. والطعيان .

* * *

يبدو أنه لا داعى الى الالحاح فى القول بما فى التفكير السياسى لأفلاطون من الأفكار الحديثة بل والراهنة الى درجة غريبة. ولا شيء بالتأكيد أبعد من مشابهة الدولة الحديثة بالمدينة

القديمة عنه عنه عنه عنه الجميع يعرف بعضهم بعضا . وكان من المكن قطعها في يوم واحد مشيا على الأقدام . انها كمقارنة أحد المراكب الحربية القديمة باحدى المدرعات الضخمة الحديثة (١) .

ومع ذلك فبقراءة الصفحات العاطفية القاسية العميقة اللاذعة في نفس الوقت التي يصف لنا فيها أفلاطون تدهور الديمقراطية الأثينية وهي تنزلق يفعل الفوضي الديماجوجية نحو الدكتاتورية والحكم المطلق افان القازىء الحديث لا يستطيع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القصص المطلع أن يمسك عن القول: عنا يروى هذا القول المناسة القول المناسة المناسة القول المناسة الم

فالمدينة القديمة والمدينة الحديثة ، وان إختلفتا ، فانهما مدينتان « انسانيتان » . والطبيعة الانسانية ، مهما قيل فيها ، لم تنغير الا قليلا على مر القرون التي تفصلنا عن أفلاطون . انها دائما نفس الدوافع ، اغراء « الأشياء الطيبة » في هذه الحياة ، الثروة واللذة والطمع . Honores, Divitiae, Voluptatis هي التي تحرك انفعالاتها وتحددها ، انها دائما نفس البواعث ، الشرف والوفاء وحب الحقيقة والولاء للخير هي التي ترشدها وتسدد خطاها .

⁽۱) ان تيسير سبل المواصلات الحديثة في الأيام الأخيرة ، قد صفرت الدولة الحديثة . ففي استطاعة الانسان أن يقطعها الآن في يوم واحد . . بالطائرة أو السيارة .

من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التي بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر .

وهو ينبهنا بقوله أن اهتموا بتربية المدينة ، تربية مواطنى المستقبل ، وقادة المستقبل . ولا يكن قصدكم أن تدفعوا بهم الى هذا العمل أو ذاك ، أو الى هذه الحرفة أو تلك ، أو نليفة : انما هى التربية الأخلاقية ، والولاء للمدينة الذى يصنع المواطنين الصالحين . ولا تنسوا أن الصداقة والتعاون هما اللذان يكونان الرباط الذى يوحد المدينة ويمدها بالقوة ... ولا تسمحوا للخلاف والخوف والحقد أن تضع أقدامها فى الدولة . انتبهوا : لا تدعوا احتقار القانون يتمكن منها ويتغلغل فيها . فاحتقار القانون هو الذى يالسم الذى يصيب المدينة بالتحلل ، واحتقار القانون هو الذى يؤدى الى الفوضى ، وهذه تؤدى مباشرة الى الطغيان .

انتبهوا: لا تخلطوا بين السياسي والديماجوجي ، بين الذي يوعيكم والذي يتملقكم . احذروا هذا الأخير : انه لا يعمل من أجل مصلحته الخاصة . انتبهوا : احسنوا اختيار الحفاظ على السلطة العامة ، فلا تدعوا أرستقراطية الوظائف تتحول الى نظام فاسد قائم على الجشع . ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابئان الأزمات التي تهز كيان العالم .

الدادالقوميت (مصر)

